

محمد حسين باشا

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي الملك والمالك الذي وفقنا على طبع الكتاب

شرح مسالك
شرح جمال النبيا

للامام المحقق والميرزا محمد باقر المجلسي

طبع في المطبعه النبطية في كاشغر

الخامس

٧



٢٥٠



الحمد لله خالق الارض والسماء المتوحد بالسمو والسناء مفعلي الآلاء لمن دعاه عند الاضطراب والابتسار
رازق المكنونات في شقوق الصخور وقبور الدمار والصلوة والسلام على سيد الرسل والانبيا رشانق
الذين يوم الجزاء وعلى آله الكرام واصحابه الاشهاد انا بعد فيقول البعب المقتان اے رحمة الله
انفي المادي محمد عبدالحق المعمری اخیر آبادی عالمہ اللہ بفضلہ البادسی فی العواقب والمبادی
ان الكتاب الموصوف بالمسلم في الاصول لما كان معركه الاراء والفجول وكان اكباد الطلاب وصدور الاساتذ
طامير اے منهل مشاقه اے اقباده مناعه اے مشرق مفتاحه اے ارياده جاونی حضرت صدر
واحد وائسولون ہی ان ابدی لم اشباك وشركه واشترک حایجوی
الغواص واخصه بخصایه فی الزواجر فوا یحون ویفترحون وزنادا تلتس یفتیحون علما منهم بان عتق
صباية من اقدامه وفورسم من قدامه واعتذرت بان العلم قبحته ناره وذیبت آثاره واثبت
المدارس ودارس قد اذهب ما یشیر یح عاصفه واسلب صفاتها زعانق عاصفه تقطعین سائر
وتقطر صدر زائر با قد عتقا الدیم من الامطار نسجها لکبار التکیه ودبور الادبار ترس صفایح
الصحف منتشرة فی صغ وسمیعت او متفرقة فیها بالتحریف والتصحیف واما اصعب الامر علی الایله طایفه
وحلته ومنتجیه فبالله العالمون فی طیار وطرب وانجالیون فی رخا وطرب الفضلار فی
متریه وترج والجملار فی متاریه وفرح لکنی لاریتم را کیمین فی الطلب اعجاز الابل وانهم
لا یتهمون بالاعذار واکمل علت الكتاب ومیزت القشعر عن اللباب وخدمت بها حفرة
من هو غرة بیت الامارة وورة صدف المعدلة والرافة الشجر الطوبی من حدیقه الابهت
والجلال والسدره المنتشی فی روضة العطفه والاقبال المروج بلسان العبد والحر اعنی
النواب محمد حامد علی خان بهادر ادام الله اقباله وملكه واجره فی بکار الفضل
فلک فان بیت علیه قبول القبول فهو غایة المقصود ونسایة الماسول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نزل الآيات وارسل البينات وتحمل ان يراد بالآيات آيات القرآن بقية التبريل
وتحمل ان يراد بها المعلمات الدالة على وجوده تعالى وعلمه وقدرته وبه المصنوعات كذا البديا
تحمل ان يراد بها الآيات الحكمة الواضحة التي لا تحمل التأويل وتحمل ان يراد بها الدلائل الدالة على وجوده
تعالى وعلمه وقدرته فتكون القرينة الثانية توضيحا للاولى وتحمل ان يراد بها المبررات الظاهرة
الدالة على حقيقة نبوة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم فاعلم الذي وطئتم ليقين بحقيقة الاسلام
وبطلان باعده ولما كان الامر ليقين متفرعا على البينات المتبعة لنبوة النبي الحكيم بركة الاسلام
وبطلان الكفر فرع بالفار بنال الحقيقه حقا كما لا وقدرات لانك الموجود بنفسك وكل
ممن سواك حجاز في الموجودية وذلك لان الممكن في حد ذاته مصداق لعدم لا بمعنى ان ذاته تقتضي
العدم والا يصير متنعفا ولا يمكن كونه اولى لانتفاء الاولوية الذاتية كما ثبت في تحليل معنی انه لا حاجة لثبوت
اے شئی بل عدمه الوجود كات لعدمه وتأثير عدم العلة في عدم المحلول عبارة عن عدم تأثيره في
الوجود والموجود حقيقة وبالذات هو الواجب بجماله وهو واحد شخصي وغيره موجود بمعنى انه منسوب اليه
والطلاق الموجود على غيره كاطلاق الشمس على الماء المتسخ بالشمس من غير قيامها به ومن ثم قيل الممكن
بالك في حد ذاته وان ليس الموجود الا الله تعالى لانه بالک في وقت من الاوقات
لا ك لانه حقيقة لانك مالک كل امر وان لك الامر على سبيل الاستعلاء لان العلم والمجد والملك
الا غير ذلك ممن سواك حجاز في تملك بعض الامور وذلك لان الله تعالى مالک جميع السمات
لكنه بفضلہ ورحمته جعل بعض الاشياء ملكا لبعض عباده وبعد فنا والعباد طرأ وجود تلك الاشياء اليه
كما قال عز من قائل لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ويمكن ان يقال معناه كل من سواك من اولي الامر

مجاز في الامر والنهي لان امرهم وكذا نهيهم انما هو مجاز في نفع المبادى والاسباب ببيانها
 المقاصد في تلك مشيئة اليك وفي بعض النسخ مفوض اليك فلا حاجة الى التبيين وفيه ايراد
 انه لا تأثير للمبادى في المقاصد حقيقة كما هو مذهب اهل الحق فانت لم تستعنا وعليك ذلك لان
 ذلك لان العالم بغيره وقطبه مستند اليك اولاً وبالذات وانما الاسباب من قبيل الاشراط
 والروابط فانت المستعان في مومات الامور فكيف يجوز التوكل على غيرك والصلوة والسلام
 على سيدنا محمد المصطفى المحمدي الحكيم جميع حكمة وهي عبارة عن ادراك احوال الموجودات على ما هي عليه في
 نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وهي تقسم الى نظرية اعني الاعتقادات وعملية اعني الاخلاق الشرعية
 والاعمال الصالحة وقد تمها الله تعالى لاجل نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم والانبيا والسلفين
 وان اوتيت لهم الحكمة لكننا لم تكن تامة كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفت لآدم مكارم
 الاخلاق والاسماء واليه عليه السلام مع ان المصطفى هو الله تعالى اسناد الى السبب بحسب
 بالطريق الذي اسماه اوسد الزاوية شريفة صلى الله عليه وسلم لانها متوسطة بين الافراط والتفريط
 المبعوث بحكم الامم الكمال في الامم المرافعة مع الكمال الكلمات الجامعة لانواع الاحكام وهو
 القرآن العظيم والافهام جمع فهم ولو كان مصدر الكمال نقل لانها الامم وعلمه واصحابه
 الذين هم اولنا العقل الاسما الارضية الصورية في الخلق الراشدين رضي الله تعالى عنهم اجمعين
 الشكور الصبور محمد الله ابراهيم شكور المادوا بشكور الاول الشكور مجازاً وانما اختاره ليحصل التبيين مع الشكور
 الثاني وبالصبور الصابر وانما اختاره رعاية للسمع والشكور الثاني من اسماء الله الحسنى ومعناه مجازي
 على الشكر لان جزاء الشكر يسمى شكراً كونه واقعاً في مقابلته كما ان يسمى جزاء السببية وقيل
 معناه المثيب على القليل من الطاقة الكثرة من النعمة لانه العمل في ايام معدودة فيصيب نعيم ابدى
 وعلى التقديرين يرجع الى صفة فعلية وقيل معناه المثني على من اطاع من عباده ونعم ما قال الامام القزويني
 ان كان الذي اخذ فاشني شكوراً فانه اعطى فاشني حق ان يكون شكوراً ورجع الى
 صفة كلامية بلغها الله تعالى من التبليغ الى خرفة الكمال ورفاهه عن حضيض لقال الى خلة
 الحال ان السعادة للانسان باستكمال النفس بالعلوم الحقيقية اليقينية والمادة التي هي متعلق
 النفس اعني البدن وهو بالاعمال الصالحة المرضية وذلك الاستكمال انما يحصل بالتفريق اي

شرح سلم التبت
 الصيرة على التبيين والتخلق بالاعمال الصالحة وانما يحصلان بالتفقه في الدين الذي هو الاسلام
 والتفقه العلم بالشئ والفهم له على علم الدين وهو الاسلام بشره والتبيين عواقب الحق اليقين التبر
 التيق وتعدية بالبارتضمة معنى الوقوف والسلوك هذه العادة الذي هو التفقه اعني ان يحصل المباد
 اعلم ان المقصود في العلوم الاسلامية انما هو الكلام والفقه ولما مبادى وتوفان عليها فان التفقه المذكور
 انما يتأتى بتفصيل المبادى وتوقف عليها لتوقف الكلام والفقه عليها ومنها اي من تلك المبادى علم
 اصول الاحكام فهو من اجل علوم الاسكلام قال بعض الاعاظم فان اجل العلوم الاسلامية الكلام
 والفقه ومبادىها والاصول من بعضها البتة وانت تعلم ان علم اصول الاحكام وان كان من مبادى
 الفقه الا ان شدة احتياج الفقه الى علم اصول الاحكام وعظم شأن الاصول الثلاثة منها في الاسلام
 ولشدة مباحثها من مبادى الكلام والاحكام والمبادى للنوعية جعل علماء علمه ولم يجعل جزء من الفقه
 فهو من اجل علوم الاسلام ايضا كالفقه ولك الكلام ايضا من اجل علوم الاسلام بل هو اساسها وسما
 كما حققناه في شرح هديب الكلام واما مبادى الكلام التي جعلها المتأخرون جزءاً منها من
 المباحث المنطقية والامور العامة واجزاءها والاعراض فليست من العلوم الاسلامية فضلاً عن ان
 يكون من اجليها فاقول بان مبادى الكلام ايضا من اجل العلوم الاسلامية كما يشعرك كلامه
 ليس على ما ينبغي الفقه في حقه خطية صنف في قواعد الكتب كتبت في بعض عمرى في تحصيل
 مطالبه ووكلت نظري على تحقيقه فانه لم يحجبني عنه حقيقة ولم يخف علي يقينى وقائق هذا العلم وفيه
 كما قيل تجاوز عن الحد في العجب نفسه كما لا يخفى ثم لا مهابا في عظيم امره ان اخرج فيه سفراً وافياد
 كتابا كافياً في ذلك الكتاب في الفروع اصولاً والمشتق ومعقود الظاهر ضم الفروع الى
 الاصول لا عكسه الا ان يقال المعنى ان يجمع اصولاً مضمومة اليها الفروع ويجمع وليداً عقلياً معقوداً الى
 الحكم المشتق والباعث على هذا التحمل رعاية للسمع وتعدية لفظ الجمع بالضم والضم وحقوى
 ذلك الكتاب على طريقتي الحنفية والشافعية لان طريقتي اذوق واثنين من طرق غير هادئة يميل ميلها
 على واقعية فعل الفرض ان هذا الكتاب يشتمل على طريقتي اخفية والشافعية بان ذكر فيهما طريقتي
 في الواقع بلا تفرقة وتصرف اصلاً لان هذا الكتاب يشتمل على ما هو الحق تحقيقاً بالقبول في الواقع
 ولا يميل عما هو الحق في نفس الامر اصلاً حتى يرد عليه ان هذه المعروفة ليس في قدرة البشر وانما هو

مولانا محمد عبد الرحمن خير آبادي

شان خالق القوي والقدير كما في بعض الاعاظم جاء ذلك الكتاب بفضل الله وتوفيقه كما ترى
 في احسن والاعتبار معدن بوجه التحقيقات ام بحر لآلئ التحقيقات بل سحر لا يدري ان يسمي
 شيء مما ذكره لكونه عظيم المشاهدة بالمسلم سلك الله عن الطرح والجرح وجعله موجبا للسرور والفرح فحاشا
 ما لا يكون لادن تالخين من الهجرة المقدسة النبوية على احرار الف الف سلام وتحية مسلم البثوث
 اذ الكتاب مرتبة على مقدمة تنفيذ البصيرة في الشروع وفقا لآلئ البثوث الكلاسية والاكامية
 والافقية واصول اربعة في المقاصد وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس فان بعض الاعاظم
 ظاهره يشتر بان الاصول طائفة من الكلام كالمقالات والمقاصد الكتاب والسنة والاجماع
 والقياس وما ياتي من تولد اما الاصول فاربعة ياتي عنه فانه بل على ان الاصول هي المقاصد
 ولكن ان يقال المراد بالاصول طائفة من الكلام المتصفة بصفة المقصدية فالمراد بقوله فيما بعد اما
 الاصول فاربعة ان تلك الاصول المتصفة بصفة المقصدية اربعة لان التكرار اذا عيدت معرفة
 فالآية عين الاو في خاتمة في الاجتهاد وهو كما تظن ان المقصدية في حد اصول الفقه تحمل ان
 يراد بها مطلق التعريف الجامع المانع وتحمل ان يراد بها احد الحقيقي لان العلوم هيئات اعتبارية فاعتبر
 واهل فيها يكون ذاتيا لها وما اعتبر خارجا عنها يكون عرضيا لها وموضوعا لذكره بحيث في عين عوارضه
 الذاتية العارضة له لزامه او لما يساويه فلذلك لم يترتب عليه وذلك لانه اذا لم يعرف فائدة العلم
 يكون طلبه عبثا ويجد فيه لغو او يعلم ان هناء رتبة الفاظ متعارية المعنى الغاية والفائدة والضرر والعياء
 الغاية اما الاولان فمحدان ذاتا متغايران اعتبارا بان الاول من حيث انه على طرف الفعل
 والثاني من حيث الترتيب عليه ولا يلاحظ في شيء منها كونه باعثا للفاعل على الفعل واما الاخير
 فيلاحظ فيها الباعثية وفي الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار مثل الاولين اذ الاول بالقياس
 الى الفاعل والثاني بالقياس الى الفعل فان التاويل عليه غاية للضرب غرض للضارب
 اما احدهما فافا الاصل فانه يبين على ان اعتبارا حيا كاعتبار السقف على الجدار وعقليا كاعتبار
 المسئلة على الدليل وعرفيا كاعتبار المجاز على الحقيقة واصطلاحا كالتحقيق كما يقال الحقيقة اصل بالنسبة الى
 المجاز والكتاب اصل بالنسبة الى القياس المستصحب للشيء حال الزم كان عليه قبل حال
 الطار كما يقال طمارة المار اصل بالنسبة الى النجاسة الطارية والقاعدة كما يقال الفاعل

منوع اصل من اصول الفقه والدليل كما يقال اصل هذه المسئلة الكتاب والسنة اعلم ان هذه المعاني الاربعة وان كانت
 جوارا لغوية للكتاب فانها اصطلاحية لفظا لاصل مشترك فيها فاردة احدها المعاني بالتحقيق لا بالقرينة كما هو
 شان المشترك ثم ارادة الدليل صارت معروفة حين اضافته الى العلم حتى اعيد في
 شرح مختصر الاصول انه اذا اضعف لفظ الاصل الى العلم فالمراد دليله فاضافة الى العلم
 قرينة عرفية على ارادة الدليل منه وادوردها بوجه منها انما جعل الاصل منقولا الى الدليل ثم نقل
 الى العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه يلزم النقل مرتين واجيب عنه بانه لا قباحت في النقل
 مرتين سواء كان في اصطلاح واحد او في اصطلاحين حتى ما قال المفيد بعد تلك الافادة انه لو
 حل الاصل على معناه اللغوي حتى يكون معناه بالاستند الى الفقه مثل الاقسام ولم يتجأ الى النقل
 ومحصله انه لا ضرورة الى جعل اصول الفقه بخلافه ثم النقل الى العلم بالقواعد المذكورة بل يجوز ان
 يجعل اصول الفقه بخلافه ما ينبغي عليه الفقه وليستد اليه ويكون شاملا لمباحث الادلة والاعتناء ودون يخرج
 لا شتر كما في اعتبار الفقه عليها وهذا انما قال بعض الاعاظم بان الاصل اذا اضعف
 الى العلم فالمراد دليله لان لفظ الاصل يستعمل بمعنى الدليل بل لفظ الاصل يستعمل في معناه وادور
 اضعف الى العلم صار المعنى من العلم وليس منبأه الا الدليل منبأه الوجود يراد بها الدليل لا بالوجود الاول
 كما هو ظاهر كلام المصنف والمفيد في على عدم رجوع الى كلام المفيد ومنها ما اشار اليه في الحاشية
 بقوله ان قيل وضم الاضافة فمعي ان الواضع وضع نوع الاضافة لمعناها بالافراد والابدية
 من مناسبة ما بين الاصل وبين الاضافات هو اليه ولا حاجة الى اعتبار مناسبة خصوصية فكلما
 ما اذا كان الوضع شخصيا افرج لا بد من المناسبة الشخصية وبها الجزئية مثلا واذا كان لاس
 فالحل الاصل على القاعدة لا يثبت ولا نظير في الوضع الى خصوص مضاف وولن مضاف ولا رتبة
 للحكم بان الاصل اذا اضعف الى العلم فالمراد دليله لا قواعد ضرورة ان مطلق المناسبة والعلانية
 متحققة بين الاصول والفقه قطعاً وبهذا التصديق لصحة حمل الاصل على القاعدة قلنا في جواب
 هم الامر لك لكن الاضافة الى الفقه منجزة عن الادلة الدليل من الاصل
 ولو اريد به القاعدة قيدا بحسب العرف الكلية والجزئية ان كان في العرف منع استعمال لفظ الاصل فمعا
 الى العلم لا بمعنى الدليل ولا المشاحة فيه اثبت واذا ثبت ان العرف مانع عن ارادة غير النقل

اذا اضعفت الاصل الى العلم فمن جعل الاصل على القاعدة فقد غفل عن هذا الاصل على ان قواعد العلم
مسائله لا مباديه اعلم ان الظاهر من الاصل اذا اضعفت الى العلم انه يعني الدليل واما الراجح فانه
لو كان المستحب واما المعنى اللغوي فيصح ارادة لكنه مجاز عن واما القاعدة فالاضافة ان تركت
على ظاهرها كان المعنى القواعد التي هي مسائل الفقه مثل ما يقال قواعد الفقه التي هي مسائل الفقه
المعنى منقولا عنه للمعنى اللغوي وان مررت عن الظاهر وحملت على ما روي اختصاص بالفقه يكون معناه
ايه في استنباط صانع منقولا عنه لكن فيه ارتكاب خلاف ما هو المتبادر من هذا العلم لتعميمه
للفقه اے مسائل يجتاج اليها اے اے تلك الادلة الاجالية الكلية عند تطبيق الادلة
التفصيلية اے الادلة الجزئية الخفية بمسئلة من الفقه على احكامها اے احكام
تلك الادلة المثبتة لها وے مسائل الفقه يعني اذا استدلل على مسئلة من مسائل الفقه بدليل تفصيلي
جزئي من الكتاب والشرع مثلاً فيحتاج بهذا الاستدلال الى دليل اجمالي كما مر اصول الفقه كقولنا
الزكاة واجبة وثبتت هذه المسئلة الفقهية بقرينة قوله تعالى واذا الزكاة وهو دليل تفصيلي
جزئي يخص تلك المسئلة فاذا اريد ان يطبق هذا الدليل التفصيلي على حكم يقال الزكاة مأمورة من
الله تعالى وكما هو مأمور من الله تعالى فهو واجب لان الامر للوجوب فانه الكبرى
ودليل اجمالي من مسائل اصول الفقه يحتاج اليه عند تطبيق الدليل التفصيلي على مسئلة فقهية وكما ان
الكبرى من مسائل اصول الفقه كما يتوقف اتمامها عليه من مسائل علم الاصول ايضا وليس
نسبته الى الفقه كنسبة الميزان والفلسفة كما هو بل الفرق بين علم الاصول واليه ان ما ينبغي قوله
فان الدلائل التفصيلية مثل قوله تعالى انزلنا الزكاة ولا تأكلوا الرءوس اعمادها وے
ايتاء الزكاة وعدم اكل الربوا وصورها العارضة لتلك المواد من الحياة الامرية من افراد
من صنوع مسائل الاصول بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثابتة فان الدلائل
التفصيلية المأمورة في احكامها بصورها فقط معروفة للمعقولات الثانية التي لا تعرض الا لما في الدين
موادها فقط تكون موجودة في الخارج ايضا ويروى عليه ما فاذا بعض الاعاظم بما يحصل ان مسئلة اول
الفاظ بان الامر للوجوب يراد بها ان حقيقة الامر للوجوب يعني مبادى الامر وصورته للوجوب فليس
اتوا الزكاة بما ورتها وصورتها فموضوع هذه المسئلة انما هو مبادى اعتبار الصورة فقط وكذا النسي

التحريم ليراد بها الاصلية النسي وقد يقرر بان كل امر للوجوب وكل نهي للتحريم سلطان من الاصول والزكاة
ولا تأكلوا الرءوس بما ورتها وصورتها فموضوع هذه المسئلة انما هو مبادى اعتبار الصورة فقط وكذا النسي
الموضوعات موجودة في الخارج فعلم الاصول باحث عن احوال الموجودات الخارجية التي هي المعقولات
الاولى بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية وفيه لا يلزم من كون افراد الموضوع موجودة في
الخارج وجود الموضوع في الخارج وكونه معقولا اوليا لا يترتب ان الانسان والحيوان والناطق من الموجودات
الخارجية مع انها من افراد النوع والكسب والفصل التي هي موضوعات مسائل المنطق ومعقولات ثانية
الا ان يقال الادلة التفصيلية بموادها وصورها موجودة في الخارج بخلاف الانسان والحيوان والناطق
فانها في الدين مصاديق للنوع والكسب والفصل بحيث ينفرد بها قضية ذبينة فانه ولما لم يكن المنطق
كالاصول لم يكن المنطق بما لا يمكن الاصول كالمسئلة كان الاحتياج اليه باق بعد رعاية الاصول انما كان
في الحاشية بحيث قال اعلم انه اذا قلنا هذا ما مأمور به وكل ما مأمور به فهو واجب
فانصر عن ثبت بالدليل التفصيلي والكسب من الاصول والكيفية العارضة لجميع المعقولات فلا احتياج الى
المنطق في اثبات المسئلة الفقهية باق بعد رعاية الاصول ايضا ضرورة ان الكيفية العارضة لجميع المعقولات
التي هي حاصل منها هذه المسئلة من المنطق بخلاف الحكمه اذ بعد رعاية المنطق لا يحتاج الى شيء اخر فليس
نسبة الاصول الى الفقه نسبة المنطق الى الحكمه ان قلت لهذا اي الاحتياج الى المنطق في غير
القياس من الادلة الثلاثة واضح وما فيه فلا لانا البحت في كل من الفقهين اي الاصول
والمنطق انما هي من الكيفية القياسية فلا يحتاج فيها للمنطق ضرورة ان كل مسئلة تحتاج
اليها في القياس الفقه من مسائل التمثيل مذكور في ذلك البحث قلت هب ان الظاهر ان تلك
التحقيقات المسئلة من الاصول ان كل ما ثبت بالقياس فهو حكم الله تعالى فيحصل القياس
اكذا هذا حكم الله تعالى لانه ثابت بالقياس كل ما هو ثابت بالقياس فهو حكم الله تعالى فيحتاج في
الكيفية العارضة لجمهور المقدمتين اے المنطق فنفسكرا تمت واحتج ان الدليل الذي
يورد في الحكمه لاثبات مسألهما داخل تحت موضوع المنطق كالدليل التفصيلي لمسئلة الفقه داخل
تحت موضوع مسئلة الاصول مثلاً اذا قال الفقيه الصلوة واجبة لقوله تعالى اتموا الصلوة فيها
الدليل التفصيلي داخل تحت موضوع مسئلة الاصول فان الاصول معين ولا اله عليه بانه متعلق بالصلاة

وكل امرئ متعلق بشئ فهو بموجب متعلقه كك الدليل الذي يورث في الحكمة لاثبات كون الفلك كره مثلاً وهو
ان الفلك ذو طبيعة بسيطة وكلما هو ذو طبيعة بسيطة فشكله الطبيعي الكره داخل تحت موضوع المنطق
لانه المضرب الاول من الاشكال الاول منتج للموجبة الكلية فاما مشتركان في كون كل منهما بياناً للدلالة
الدليل في اثباته للمدعى وان كان بينهما افتراق من وجه آخر فمن قال باستوار النسبتين ليس غرضه
الا تشبيه من هذا الوجه لان كل وجه حتى يرد عليه ما قال المصنف والفقه حكمة فرعية متفرعة على الاعتقاد
وهي العمليات الشرعية ثابتة بالشرع قيل غرض التعريف مع كونه احسن التعاريف المنقولة عن القوم الناجين
عن الاشكال بوجوده الاول ان جعله الفقه حكماً لا بموجب كونه علماً ليقينياً اذ الظان لا يسمى حكماً فخرج ادراك
المسائل الفنية واجواب ان الشارع اذا اوجب العمل لغاية الظن فيصح اطلاق الحكم على الظان
ايضاً غاية الامر ان لا يسمى حكماً في عرف الفلسفة ولا مشاحة فيه على ان القياس ونحو الواحد وان كانا
مقيدين للظن لكن اذ ضم اليهما ان هذا الحكم ادى اليه القياس ونحو الواحد وكل ادى اليه القياس ونحو الواحد
فموجب المدعى ان يصير هذا الحكم قطعياً لا اعتبار الشارع القياس ونحو الواحد يحصل علم قطعي والظن انما هو وسيلة
اليه اثنائاً ان يخرج عنه مثل علم ما كالبشوت لا ادرى عنه وعلم بعض الاحكام لا يسمى عليه وكونه علماً
للكل بالقوة لا يجزى اذ العلم بالقوة ليس بحكمة ويمكن ان يقال ان الحكمة عبارة عن الملكة وسيجيء بيان
انشاء الله تعالى الثالث ان قوله لا يقال على المقلد تقصيراً عن الظان ليس بشئ لان اعتبار الطائفة
كما يخرج المقلد كالمخرج المجتهد لا يغير المصيب ايضاً اذ هو مقصود ضرورة ان المسئلة التي وقع فيها
الخطا ولو لم يكن مقدوراً على وجه الاصابة لا كان المصيب مهيئاً وهذا بعينه واراد على الحكمة العقلية
ايضاً والحق ان الطائفة البشرية افرادها مختلفة بالشدّة والضعف وبجسدها تختلف في الاصابة وغيرها
لا يجب بذل الطائفة وعدم بذلها فلا يلزم التقصير والتقصير بالحسبان اي باعمال الجواهر حتى
يخرج عنه التصوف الباحث عن الوجوديات حديث طحطا فيما بين المتأخرين نعم الاختلاف عن الحكماء
عرفت معروف فيما بينهم قال في الحاشية اعلما ان الفقه في الزمان القديم كان متنبهاً لا يعلم الحقيقة
وهو لا يقينا من مباحث الذات والصفات وعلم الطريقة وهي مباحث الانبيات والمهلكات
وسبب الامور التي تقوم بفعلها السعادة وتحصل بها النجاة من عذاب الآخرة والامور التي يهلك بها الفاعل
في الآخرة وعلم الشريعة الظاهرة ومن ثم عرفه ابي حنيفة بمعرفة النفس لها وما عليها

سمى كتابه والعقائد فيها أكبر فالمعروف ادراك الجزئيات والمراد بالماو اعليها ما يتحقق به النفس وما يقرب به
في الدنيا والاخرة كافي قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وهي متناهية للاعتقادات
كوجوب الايمان والتوحيد والنبوة المسمى بعلم الكلام والوجودانيات كالاخلاق الباطنة والملكات النفسانية
الموسومة بعلم التصوف واعلييات كالعبادات الفريضة والمعاملات العرفية المعروفة بالفقهاء والمراد بما يجوز
لها وما يجب عليها او بما يجوز لها وما يحرم عليها قال في التلويح ان اقسام ماو اعليها اثني عشر لان ما ياتي
به المكلف ان سكو فعله وترك فعله والافان كان فعله او في منع المنع عن الترك واجب بدون مندوب ان كان
تركه او في منع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل قطعي مكروه كراهته التحريم وبدون المنع عن الفعل كرهته
التنزيه بذا على راي مختلِف رايها وهو ان يكون تركه او في منع فعله فموضع المنع عن الفعل حرام وبدون
مكروه كراهته التنزيه ان كان الى اكل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن ثياب ماركه او في ثواب كراهته
التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله تحت محذور او دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد ان
ما يشل الفرض ايضا لان استعمال هذا المعنى شائع عندهم لقولهم الزكوة واجبة واج واجب بخلاف طلاق امرأ
على المكروه تحريمها والمراد بالمندوب ما يشل السنة والفصل فصارت الاقسام ستة وكل منها ط فان فعل
اي ايقاع على ما هو المعنى المصحح وترك اي عدم فعل فيه اثنا عشر والامور المذكورة من الواجب وغيره
وان كانت من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة اكرام
واجب وعدم مباشرة الواجب حرام وانما في الترك بعدم الفعل لطيفه كما اخبرنا لو اريد به نفس لكان
ترك الاحرام مثلا ففعل الواجب بعينه وجعل ترك الاحرام عا لاثياب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بان جواب
والواجب عا لثياب عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام ربّه ونهى النفس عن النهي فإنّ تجزئته هي
الماو وواجب ان الثياب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الاحرام والا لكان لكل واحد كل حظ من الواجب
كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفها عن الاحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا انزع
في ان ترك الاحرام بمعنى كف النفس عنه تهو الاسباب وميلان النفس مما يثاب عليه وقال الله تعالى
لَتَنفَقَنَّهُمْ اِنِ الدّٰئِبَةُ فالفقاهة في الدين انما تحصل باعتقاد العقائد الصحيحة وبانكار الابطال
وبعلم اعمال القلب اعمال الجوارح مما ينبغي ان يعمل او لا ينبغي حسب ما بينه الشارع بحيث تترتب عليه
غايته ثم لما قصدى قوم بالبحث عن العقائد وسمى العلم بها اذلالا لكلاهما ورواها في المسائل

العقیدۃ والتعلیلۃ حتی صارت مباحثہ کثیرہ طویلۃ الاذیال جملہ وہ علم اولیٰ علیہ وافر زور عن الفقہ اخضر الفقہ
 بالمطالب العلمیۃ الشاملۃ للتفتیۃ ایضاً وہی علم الخلاف و من ثم قال بعض المحققین فی شرح المنہاج
 ان توحید الحسد والریاض الفقہ و صار ہذا عرفاً واستقر علیہ از مدید ثم بعد ما رجع باختصار
 الفقہ بالاحکام الظاہر و من ثم تدریج کتب المتأخرین للفقہ خلیفہ عن علم الطریقہ نہت و عن ذوقیہ انہ
 العلم بالاحکام الشرعیۃ حکم قد یطلق علی خطاب المدعای التعلق بافعال المکلفین بالاعتقاد
 او البیہ فالمدعی العلم بالاحکام العلم بان ہذا خطاب المدعای والافاظ خطاب انشائی لا تعلق بالتصدیق
 ولا یلکون مسئلۃ و العلم عبادۃ عن تصدیقات المسائل وقد یطلق علی اثر الخطاب الذکور وہو الوجوب
 والحرمة والتدبیر والاباحۃ مثلاً ففیہما لهما موطب بہ مسئلۃ یصلح لتعلق التصدیق بہا وقد یطلق علی
 اعتبار الشارع ان فی ذمۃ العبد الفعل او الکف وہو ایضاً مسئلۃ فان ارید بالحکم احرازہ المعانی
 فانظاہر ان قید الشرعیۃ مستدرک الا ان یقال انہا صفت کاشفۃ للاحکام و ما قبل ان حکم الذکور اعم
 مما یتوقف علی الشرع مثل وجوب الصلوۃ والصوم و علی ما یوقف علیہ وجوب الایمان باللہ تعالیٰ و ہذا
 فقید الشرعیۃ بمعنی المتوقف علی الشرع لاخر ان القسم الآخر فقید ان ہذا تعریف لا شرعی و ہذا لیس
 بشمول الحکم للفقہ بل یقول کل حکم متوقف علی الشرع وقد یطلق حکم علی اسناد امری اخر فان
 ارید بہذا المعنی لیس الفقہ عبارتہ عن التصدیق بالقضایا الشرعیۃ الحاصل عن الادلۃ الالہیۃ نصبت
 فی الشرع الا ان اطلاق حکم علی ہذا المعنی خلاف ما ہو المتعارف فیما بینہم وقد یطلق علی ادراک ان نسبتہ
 واقعہ او لیست بواقعہ کما ہو المکمل عند المنطقیین و ہذا المعنی لیس بمراد لہ علم والفقہ لیس عبارتہ عن العلم
 بالعلوم الشرعیۃ عن ادلتہا التفصیلیۃ ہی الادلۃ الالہیۃ استدل بہا علی مسائل الفقہ بخصوصیاتہا و العلم
 بوجود الشیء بوجود المقصود او بحزمہ وجودہا لہذا فی لیس من الادلۃ التفصیلیۃ ثم قولہ ہذا بحسب العرف مشہور
 بالاستدلال فخرج بہ علم المدعای لہ تعالیٰ عالم بالاحکام والادلۃ معاً لہ عالم بالاحکام عن الادلۃ فہو
 تعالیٰ یعلم ان الصلوۃ واجبۃ علی عبادہی کما یعلم انی او حبیبہا علیہم و کذا علم البیہ و علم جبریل علیہما
 السلام لان علمہما لیس عن الادلۃ بل عن الادلۃ لان الحاصل بالضرورة لیس ہما لا علمنا قال فیما لیس
 الزمانیۃ لانہما فی التاخر الذاتی فہم الرسول علیہ الصلوۃ والسلام و کذا علم جبریل علیہ السلام مع الادلۃ و ہما
 جمیعاً یقال بالتبادر من کلمۃ عن فی عرف العربیۃ التاخر الزمانی لہذا لای اتبع مع الجمعۃ الزمانیۃ و علیک

تقول الاحکام لانکما تلتنا ہی فلا بد من علم تناسی الادلۃ الالہیۃ اذ لا یکن اشترک لکین من حیث انک
 فی دلیل واحد فکیف یستنبط کل حکم عن دلیل واحد و اجواب انہ لا امتناع فی اشترک الاحکام المتکثرۃ فی دلیل واحد
 بجمادات متکثرۃ متعدۃ فاقضت العناية الالہیۃ ان یودعہما مع عدم تناسیہما فی ادلۃ محصورۃ مقدورۃ
 الاحاطۃ وہی الکتاب و السنۃ بقدر ما یعلق بہ الاحکام والاجامات المتحدۃ فی عمد الصیابۃ رضی اللہ عنہما
 عنہم الی عصر المجتہدین فاذا انقش المجتہد معرفتہما بالفاظہا ومعانیہما لم یصعب علیہ استنباط اعمی حکم شار
 عند الحاجة فاذا عرف علم حکم لشیء الحق بنظائرہ ما شاء الیہ الواحدۃ ثبتت احکاماً کثیرۃ بعضها
 بجاریتہا وبعضہا بشارتہا ولا لہما الا ترى ان قولہ تعالیٰ و علی المؤمنون کہ یرزقن آہ قد استنبطن
 اشارۃ احکام بالغۃ الی العشرۃ وبالجملة فی جعل البیہ تناسی من حکمہ البانیۃ لا یشی
 اورد بانہ ان کان المراد علم الجسیم اعمی علم جمیع الاحکام علی الاستغراق فلا ینعکس مخرج فقہ الفقہاء
 المعبرین لثبوت کلا دمی عن الامام مالک فی ستمۃ و ثلاثین مسئلۃ حین سئل عنہ ار یعین مسئلۃ عن الامام
 ابی حنیفۃ حین سئل عنہ فلا یصدق تعریف الفقہ علی علمہما ان علمہما فقہ بالاتفاق ای کان المراد مطلقاً
 اعمی مطلق الاحکام قلیلاً کان او کثیراً ولا یکن ان یراد القلیل و اکثرہ المعینان لان الاول عبارتہ
 عن الناقص عن النصف والثانی عن الزائد علیہ والنصف مجہول فذلک القلیل و اکثرہ منہ فلا یجوز دالہجہ
 العالم المقلد فی الفقہ و ہذا الذی یرتقی عن مرتبہ العادۃ ولم یبلغ مرتبہ الاجتہاد و یعلم بعض المسائل
 بالدلیل التفصیلی مع انہ لیس بفقہ و واجب عنہ تارة بافتیاد اشئ الاول والقول بانہ لا یفسر
 ثبوت کلا دمی المراد بالعلم الملکۃ ای ملکۃ استنباط جمیع الاحکام فیعلم کل ما یرید علیہ بسبب ملک الملکۃ
 وہی لا یستلزم حصول جمیع الاحکام بالفعل فیمتد الخلف اعمی تخلف علم بعض المسائل لان تعارض
 الادلۃ ومعارفہم اہم العقل و مشاکلۃ الباطل الحق و غیر ذلک مع وجود ملک الملکۃ الالہیۃ ہی بایمکن من
 استنباط کل مسئلۃ یرید علیہ اذ الفتی الیہا بعد رفع الموانع و یعلم ان الفقہ من اسرار العلوم لدیۃ
 کما لیس و انہ و غیرہا کما قالوا ان المجتہدین استنبطوا الاحکام و دونوہا و سمو العلم الحاصل لہم منہ فقہاً
 و لا یختص بالمجتہد فدخل العالم البیہ المجتہد لا ینعج الاطراذ ان کان علماً بالقدر المعتمدہ کما فی سائر العلوم
 مثلاً کون الشخص منطبقاً لا یتوقف علی العلم بجمیع مسائلہ و الا یرم ان لا یکن شخص منطبقاً لان المنطق تیزہ
 بتلاقی الافکار و تعاقب الاعصار بل المعتمد فی العلم بالقدر المعتمدہ و شمل فی ہذا الباب علم الفقہ و علی قدر

كونه عبارة عن ملكة الاستنباط لمن اسرار العلوم المدونة فيخصص بالاجتهاد فيكون الفقه من اسرار العلوم المدونة
كونه مختصاً بالاجتهاد في غاية الاشكال لكنه مختص بالاجتهاد اجمالاً فليس من اسرار العلوم المدونة اذ كل اسم منها
الاعارة عن المسائل المنصوصة والمتعلقات بها وملكه اختصاراً ما بعد استحصائها متى شاذ من غير
كسب جديد واليه كلام الامام فخر الاسلام في اصوله يشير الى ان الفقه ليس من اسرار العلوم المدونة لقبحه
بان العمل احد اجزائه ولو كان منها كان عبارة عن العلم فقط كسائر ما عداها فالفقه يختص بالاجتهاد
ففيه ان يعرف الفقه بما هو تعريف الاجتهاد لكنه كما لمترافعين وما ينبغي ان يعلم ان حصول مرتبة الاجتهاد
لكل واحد من العقلاء انهم من متبوع فانها متوقفة على ادوات تستغرق تحصيلها اكثر من متبوع الجمع بين تحصيل
ملك الادوات وتحصيل تلك المرتبة لكل احد فوجب ان يفرد بعض الناس تحصيل تلك المرتبة وبعض
آخر تحصيل الادوات فلا يرد انه لو توقفت على ادوات يستغرق تحصيلها اكثر لم يكن في وسع احد الانحصار
العرفي تحصيل الادوات والمراو بالادوات جميع ما يتوقف عليه الاجتهاد مثل الماكول والمشروب اللبوس
الاحتياج اليها في البقار ومن الكتب مع ما يتوقف عليه وجودهن الاسباب المعلومه ومعرفته فالحاصل
الادوات من الكتاب والسنة والاجماع وحال الرواية والنسخ وشروط القياس والنظر وغير ذلك والمراو بالادوات
العلمية الطبيعية والحاصل ان الاجتماع لشروط الاجتهاد والاحتياج الى المادة المتطاوله لم يفت بمقدرة كل
واحد فضرورة ان الاذيان متفاوتة في سرعة الادراك والبطء باوكد الهم متفاوتة في اقتدار هذه المرتبة
الشريفة وتحصيلها فمن جمع بين سرعة الادراك وعلو الهمه قدر عليه تبارك على ان سرعة الادراك وذكاء الذهن
تحصل من العلم بالشرائط اذ في مدة على بالتحصيل عليه من كان بطيئاً وان فرض ان يعرف العلم
كله وبعلم الهمه يؤثر السعي فيه على اجمل عليه النفوس من اللذات البدنية والشهوات البشرية واما من فقد هذه
احدها فليس في وسع ذلك لو فرض كون مرتبة الاجتهاد مقدوراً لكل احد بالقدرة الملكة لكنه لو اشتغل
الجميع بتحصيله لتعطل غيره من المقاصد الدينية والمدنيّة المطلوبة لوجود النظام فاقضت الحكمة الالهية
ان يخلق العلم بان يعرف بعضها فيه وبعضها في غيره من المقاصد فانهم تارة باختيار الشئ الثاني
والقول بان المراد بالعلم ايها الظن وبالدلالة الامارات التي تفيد الظن يعني ان علم المقلد لا يكون
واعلاً لو كان المراد بالعلم الاحكام من التقيضي والظني وبالدلالة اعم من الادلة الاربعه وقول المجتهد ليس كك
بل المراد بالعلم العلم التقيضي وبالدلالة الامارات التي تفيد الظن في المناسب ان يقال المراد بالدلالة امارات

لان اطلاق الامارة على ما يفيد الظن شائع والكتاب والسنة والاجماع ليست كك في تحصيل العلم لا يقضي
بوجوب العمل بالاحكام تبين الظن بالامارة من خواص المحقق لا جماعاً واما المقلد فمستنداً قول المجتهد لا
ولا ظنه يعني ان المقلد مستند قول مجتهد فلو شئ المجتهد بشئ ولم يقل به لم يجز عليه مقلده فليس ظن المقلد
ولا ظن مجتهد مستنداً فخرج علم المقلد بوجوب العمل عن تعريف الفقه لا ليس بتوسط ظن المقلد بالامارة
ولا بتوسط ظن المجتهد بل بتوسط قول المجتهد فلا يطلق عليه الفقه وانت تعلم ان مستند المقلد لما كان قول
المجتهد وليس من الادلة التفسيرية فخرج عليه بعض الاحكام من تعريف الفقه قطعاً ولا حاجة الى ان يراو بالادلة
الامارات الا ان يقال كما افاد بعض الاعاظم ان الكلام في المقلد الذي حصل له بعض المسائل عن الامارات
فيصدق على معرفته انه علم بوجوب العمل بتوسط الظن بالحاصل عن امارة فان الظن يقتضي ظنه واجب عليه الظن
وفيه ان العمل يقتضي ظنه ليس بواجب على المقلد فان الكلام فيمن ليس له مرتبة الاجتهاد وان قيل تجزى الاتهام
فهو في الحكم الذي علمه يقتضي ظنه مجتهد ولا مضائق في صدق تعريف الفقه على علمه بذلك الحكم لانه مجتهد من وجه
فلا يلزم اخراج علمه مطلقاً من تعريف الفقه وما قال بعض الشراح انه ان ارى ان مستند المقلد قول مجتهد
وان كان غير مستند الى الظن فهو باطل وان ارى ان مستند قول مجتهد مستند الى الظن فحق لكن لا
يصح ما قال المقلد لانه لا ينفذ مستند المقلد ظن المجتهد وان كان بواسطه فيه ان هذا التقدير كفي لا يخرج
علم المقلد لان المتبادر بالاذن فافهم قال في الحاشية اعلم انهم استدلوا على القطعية بما تقدم من وجوب العمل
بالمراجحة من الامارات قطعاً فيحصل قياس هكذا هذا الحكم منطوقاً بوجوبه وكل من يظن في مجتهد يجب عليه العمل
لان ثابت عند الشارع فلهذا يجب على العمل به بحيث لا مجال فيه للشبهة والصفا على وجوبه والكبرى
ضرورية من الدين كذا في شرح المختصر وادرس عليه انه لو كان كذلك لكان حلالاً وجوب العمل بالظن
لان جاحد القطعيات كاف ولا يلزم الاكفر من انكار وجوب العمل بالظنيات انما الكلام في المجازية يعني ان العلم
بوجوب العمل بالاحكام الظنية كيف يكون قطعياً وكيف يكون جاحداً كافر او الكلام انما هو في جواز ذلك وان كان
للمجاز استندوا بقوله تعالى ان يتبعون الا الظن في معرض التوبيخ والذم والامر دليل الحرمة والحق ان الآية
ليست على عمومها والظن المذموم بمعنى الوهم كيف والعمل بقالب الظن واجب اجمالاً قطعياً وايضاً ايراد ان
حاصله ان ان ارى بل جالب العمل قطعاً انه لا ينبغي التردد فلهذا يجب على من سئل عن قيد بالقطع او لم يقيد
يعني لا فائدة في تقييد الوجوب بالقطع على هذا التقدير لانه نفس معنى الوجوب القطعي بهذا المعنى لا يقال الظني مع

ان التماس من القطع ايقا بل وان اريد انه معلوم بحيث لا يجهل النقيض فلا دليل عليه اى
على ان كل ما هو مطلق لا يثبت في نفس الامر عند الشارع بحيث لا يتحمل النقيض اصلا فان قيل قد دل
الاجماع على وجوب العمل بالنظر وكثير اخبار الاحاد في هذا الباب حتى صارت متواترة المعنى وحديث معاوية
الصدى تعالى عنه نص قاطع من الشارع على ان كل علم عليه لمن اجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى وهذا على راي
المصيبة القائلين بان كل مجتهد مصيب ظاهر جدا او انا على راي القائلين بان المجتهد مخطئ ويصيب فلان الحكم
الاجتماعي واجبه العمل بملاحظة انه قد علم كونها منطوية للمجهول على كونها ثابتة بالنظر في دليل
قطعا يقال الثابت القطع لا يتحمل عدم الثبوت في الواقع وههنا ليس كذلك بل ربما يستدل على بطلان هذا القول
الحكم الجزئي كوجه النية في الظاهر لا في الحقيقة من المظني ظني فاعلم بوجوب العمل بالحكم تابع للحكم في الحقيقة
والظنية كلا في شرح الشرح قال بعض الفضلاء محببا عن الايراد الاول ان اكار الفروع من الدين
مطلقا ليس بغير فلا يلزم ان يكون جاحدا وجوب العمل بالظنيات كافر بل الضرورى من الدين يختلف بالنسبة
الى المكلفين فربما يكون ضروريا بالنسبة الى جماعة وكان واجدا من هؤلاء وكان فاد من هؤلاء
ضروريا بالقياس اليهم فلهذا اى وجوب العمل بالاربع من الامارات ضرورى بالنسبة الى جميع المجتهدين وكون
المكلفين من هؤلاء مكلفا ملتزم لان اكاره اكاره لا اعتبار الشارع بغيره انظر وهو من ضروريات الدين فانكاره
كفر بالية والجلاب عن الشافى وهو الايراد والمصدر بقوله ايعلم ان اريد به بعد ذلك ظاهره باختلاف الشق
الثاني من التزديد في ذلك لان النتيجة الحاصلة من القياس الحاصل من الصغر الوجه الثاني ان
هذا الحكم منطوق في مجتهد والكبرى الضرورية وهى ان كل ما هو منطوق في مجتهد فهو واجب على ثابت عند الشارع
قطعا بيقينية نتيجة ان هذا الحكم الظني واجب على ثابت عند الشارع قطعا على تقدير تصويب كل مجتهد وثابت
بالنظر الى كونه ما هو اظهر على تقدير كون المصيب حاداً وانما يحصل ذلك اليقين لمن له الكبرى
ضرورية بالقياس اليه وهم المجتهدون كما ان الصغر فيهم ليست اجلا نية الا لله تعالى
وبالجملة المنطوق الذي كان محملا للنقيض صار قطعيا غير محتمل له والنظر ليس الا في الطريق فانكاره اكار
الضرورى من ضروريات الدين ولا يرد ان المأخوذ من الظني ظني اذا المأخوذ من الظني يجوز ان يكون قطعيا
عند المجتهد وان كان ظنيا عند غيره اقول في تزييف قول بعض الفضلاء تكفير جاهد الضرورى
من الدين مطلقا مسلم واما تكفير ما يكون ضروريا بالنسبة الى جماعة كان واجدا منهم

تفكير مسلم ولا يتناقض الجواب عن الاول وهو قوله لو كان لك كلف جاحدا وجوب العمل بالظنيات
والشافى وهو قوله ايعلم اه عليه بل كفى في الجواب عن الاول منع وجوب التكفير بما هو ظني مطلقا بل
اذا كان قطعيا بالنية الى الكل وعن الثاني منع الكفر وهو قوله والمأخوذ من الظني ظني فاللزوم تكفير هذا
الجاهل بها لاحاجه اليه بل ربما يستدل على بطلان هذا الكلام بكثرة اخبار جاهد بان المكلف اذا انكر ما هو
ضرورى بالنسبة الى الخفيفة دون الشافعية لا يكفر بمجرد هذا القول بعد ما اظفنا الضرورى من الدين مطلقا
على ما دل في محله اعجب جدا اذا تخففت الشافعية لاختلاف فيما بينهم في شيء من ضروريات الدين لا اتفاق
جميع اهل السنة والجماعة في التواترات ولو توهم حكم من ضروريات الخفيفة دون الشافعية فهو ليس من ضروريات
الدين حقيقة بل من قبيل المشهورات عندهم ولا يخفى ان كونه ضروريا من الدين مطلقا انما يستلزم
اليقين لكونه متواترا وهى قطعي البتة واما الضرورى المخصوص فربما لا نسلم انه كذلك
وعلم التواتر دليل عدم دليل قطعي لا يخفى ان الضرورى من الدين ما هو متواتر فيه فان كان عند جماعة
وون جماعة اخرى علم ان التواتر منقطع عند جماعة اخرى فلا يقيد القطعية عندهم واما عند الجماعة الاولى
فقطعية البتة ومنكره ان كان من الجماعة الاولى فهو كافر بالية اذا حكم كان قطعيا عنده وان كان من الجماعة
الاخرى فيلزم عليه الكفر لكنه غير ملزم عنده ببارا على عدم القطعية في زعمه فتأمل ففى واي المقام خبايا
استتمت وكذا نكتة قد ثبتت عليه فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد حتى لا تغفل مثل قول من قال كما ان
مطلق المجتهد اجب العمل عليه كالمقلد لا فيما سبقت صدق التعريف عليها وقد عرفت الفرق
بينما وانت تعلم ان كون العمل واجبا على المجتهد بالحكم الظني كما انه ضرورى من ضروريات الدين لك
وجوب العمل به على مقلده من ضروريات الدين اذ يحصل العلم الحقيقي للمقلد بوجوب العمل به بواسطة هذه المقيدة
واحاصل انه كما ان منطوق المجتهد واجب العمل عليه ويحصل له علم يقيني بوجوب العمل كمن منطوق المجتهد واجب
العمل على مقلده لوقال المجتهد به ويحصل له علم يقيني بوجوب العمل فلا يخرج علم المقلد عن تعريف الفقه قائل
لعم يلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها واللازم باطل وجوب
اللازم ان اريد من العلم بالاحكام العلم بوجوب العمل بالاحكام لان وجوب العمل على المجتهد بالحكم الظني واجب من
ضروريات الدين فيكون علم الوجوب قطعيا فلا حاجة الى ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام
لا عن العلم بالاحكام واما بطلان اللازم فلان الاحكام خمسة الوجوب واخرى المنع والابتناء والكره

وجوب العمل ليس الا في طرف الواجب وهو ايتاءه وطرف المحرم وهو الكف عنه فلم يخرج التلقية الباقية
 من الفقه اذ ليس في احد طرفي واحد منها مقابل فيه قال بعض الشراح ان العلم بوجوب الصلوة وحزرت
 شرب الخمر والزنا لا شك في كونه من الفقه فاخر اجماعه نصف فان قلت معنى وجوب الصلوة ان
 العمل بمقتضاه واجب فالمسائل المذكورة في الفقه صريحا ما قبل الى ما ذكر قلت ذلك مستغنى عنه فلا يفتي
 المسائل على ان النية حرام اذا قصد بها ما هو منطوق ظاهر اللفظ ولم ياول الى ما ذكر فلا شك انه مسئلة
 دينية فلا بد من اندراجها دون النوازل في واحد من العلوم الدينية واذ ليست من غير الفقه فهو منه بأكمله
 وفيه ان معنى وجوب الصلوة ليس الا وجوب ايتاءها بمعنى حرمة الخمر ليس الا وجوب الكف عن شربها
 لا تكلف فيها صلا ولا يلزم الاستغناء لان الحاجة الى كون معناه ذلك سبب اخراج علم المقلد فانهم
 واعلم ان قال العلامة التفاد في شرح الشرح ان الجواب مبناه على ان المراد بالعلم بالاحكام ما يقابل
 النظم وبالدلالة التفصيلية الامارات التي تفيد النظم وان العلم بموجب النظم واجب على المجتهد
 قطعاً دون المقلد لا بمعنى ان الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بل بمعنى ان يجب عليه الخزم بوجوب ما
 الامارة على وجوبه وحرمة ما دلت الامارة على حرمة وكذلك افا لمجتهد هو الذي يفتي بظنه الحاصل من الامارة
 الى العلم بالاحكام بهذا المعنى بخلاف المقلد فان فقهه لا يصير وسيلة الى العلم بها والحاصل ان الفقه
 عبارة عن العلم باليقيني بالاحكام الحاصل من الامارات التي تفيد النظم ضرورة ان العمل بمقتضى
 النظم واجب على المجتهد قطعاً فالعلم بالاحكام بالامارات وسيلة الى العلم باليقيني بالاحكام بوجوب
 العمل بها في غير ان رفع ما ذكره المصنف لان يقال انه رسم فيجب بها بالاداء بمعنى ان الفقه وان كان
 اسماً للعلم بالاحكام لم يكن عبرته بالعلم بوجوب العمل بالاحكام بتعبير الشئ بل انما مراد به ما فيه قال في الحاشية
 اشادة الى انه لازم من حيث العجب فليس محتمل فلا يكون معناه ان رسم فيجب بها بالاداء بمعنى ان الفقه وان كان
 بالمبان كما لا يخفى ويمكن ان يقال الاحكام المندوبة والمباحة والمكروهة بادلها التفصيلية لا يجب العمل
 بها على المجتهد فلا يكون العلم بوجوب العمل لازماً للعلم بالاحكام مقابل فيه من هذا علمت ان ذلك ما قبل
 ان الفقه من باب الظنون لان اكثر الاحكام الفقهية ثابتة بالقياس وخبر الواحد والاجماع
 الظنية وهي غير مفيدة لليقين فكيف يمكن علماً وجه الاندفاع ان الاحكام الحاصلة بالدلالة الظنية
 يعلم المجتهد بوجوب العمل بها قطعاً للاطلاع القاطع على ان العمل بالنظم واجب على المجتهد وما قبل

بعض الشرح انه لو قرر قول القائل يكون النطق بان هذا التعريف رسم والرسم نفاذ للرسم
فذاات الفقه عبارة عن العلم بالاحكام وينبغي فلم ثبت كون ذوات الفقه من العلوم مع انه عدو من العلوم
الدينية وهذا هو مراد القائل لا يسهل الدفع الا ان يقال انما عدو من العلوم باعتبار اللازم وما ذواته فليس
باعتبار يجب ان ذوات الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وبسبب وان كانت ثابتة بطريق
النطق لكن العلم بوجوب العمل بها قطعي لان العمل بفعل النطق واجب اجتماعاً قطعياً غاية الامر انه لا يحصل
العلم اليقيني في القياس الا بالمجتهد وفي غير القياس يحصل لعامة المسلمين اليقين بوجوب العمل بمقتضاه كافي
مسألة التحريم مثلاً الا ان العلم لا يسهل نقضاً في الاصطلاح بخلاف علم المجتهد بالجملة العمل بمقتضى النطق واجب
اجماعاً ان كان مقتضاه الوجوب والعمل قطعي على العلم حقيقة فيما ليس ينصص الموضوع آخر الاشكال
محصوله ان بنابر الاشكال على اخذ العلم في تعريف الفقه بالمعنى المقابل للنطق مع ان العلم كما يطلق على علم
اليقيني لا يطلق على ما ليس بمشهور يقيناً كان او ظاهراً فيه انه لا يصلح ترحيماً لكلام المحجب الذي هو في
المحصل بان العلم يقابل النطق وبعضهم وهو صدر الشريعة جعل الفقه عبارة عن العلم بالاحكام
التي ظهر نزول الوحي بها وانفقد الابعاع عليها مع ملكة الاستنباط اعلم ان العمل ان يكون هذا تعريفها
مختصاً بالفقه وان يكون توجيهاً للتعريف السابق بان ليس المراد جميع الاحكام قطعية كانت او ظنية حتى
يلزم خروج فقه الفقهاء المعبرين ولا البعض المطلق منها حتى يلزم دخول علم المقلد بالمراد البعض المعبرين
وهو جميع الاحكام القطعية فالفقه عبارة عن العلم بالاحكام القطعية مع ملكة استنباط الفروع القياسية
من تلك الاحكام القطعية واستنباط الاحكام الفقهية عن ادلتها التفصيلية فلا يلزم خروج فقه
المعبرين ولا دخول علم المقلد لا متعارف ملكة الاستنباط ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالدلالة
الظنية كالقياس وخبر الواحد لا ترى ان السنة المتواترة قليلة جداً (واجب عندنا) بان لا يلزم
خروج المسائل الثابتة بالدلالة الظنية كالقياس وخبر الواحد عن الفقه لان المجتهد يعلم الاحكام الثابتة
بالادلة الظنية قطعاً باعتبار الشارع غلبة النطق كما مر وفيه ان الفقه على هذا يكون عبارة عن العلم
بجميع الاحكام سواء كانت حاصلات بالدلالة الظنية او الفقهية لان علم جميعها قطعي على هذا التصدير فعلى هذا جميع
الاحكام قطعية وهو بعينه اختيار الشق الاول فيد عليه ما روي في ذلك وتارة باننا يلزم خروج تلك المسائل
عن الفقه وادور عليه المم ليقولوا التزام هذا التزام بلا لزوم قال بعض الاعاظم لعل حجة ان النطق هو

من الشارع لا كمال فيقول تعالى ان تتبعون الا اطلاق واقله انه لا يصلح للرجوع عليه وانما اعتبر ضرورة العمل
 وادق ثبت من الشارع والصحابة ما في الفقهاء علم قطعي وفيه نظر لان اعتبار الشارع عليه الظن باخبار الاحاد
 لا يجاب الاعتقاد والاعمال كلياتي قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة لما تيسر له العلم بالحق
 الا انما عند الرجوع وهو الدعوة لان الطائفة بعض من الفرقة سواء كان واحدا او اثنين اذا فرقت
 الشك فصار عددا وان يوصل الله عليه وسلم الافراد من الصحابة الى الاخرى ودرجته صلى الله عليه وسلم
 لمعاضدي الله تعالى عنه في الاجتماع بالراي بشرط عدم الوجدان في الكتاب والسنة والاجماع على وجوب
 العمل بغيره الظن كمالا ليس قطعي على مع الظن واستحقاق العمل بالظن للشك والمواد بالظن في
 قوله تعالى ان تتبعون الا اطلاق الوهم وجعل العمل دليلا في تحديد هذا العلم كمالا ليس قطعي
 وهو الامام في الاسلام فاجعل الفقه عبارة عن علم الشارع والعمل حيث قال والنوع الثاني علم الفروع
 وهو الفقه وانه ثلاثة اقسام علم الشارع بنفسه والقسم الثاني القامان المعروفة وهو معرفة النصوص بما فيها
 وضبط الاصول لفروعها والقسم الثالث هو العمل حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه الادوية كان
 فقها ثم قال فمن حوى هذه العلوم كان فقيها مطلقا والافقه فقيه من وجوه دون وجوب بعد عن الصواب
 وقدين وجه البعد بانه ان الفقه من العلوم الموزعة يلزم ان يكون مركبا من العلم والعمل وجيب
 بان الفقه ليس من العلوم الموزعة بل هو عبارة عن علم المجتهد كما هو قارة بانه يلزم ان لا يكون العالم
 الغير عامل فقيها من ان يطلق عليه الفقيه وجيب بان الكلام في ان الفقه الذي هو مع كلام الشارع
 ما هو المعروف هو الفقه المدوح وظاهر ان الفاسق لا يستحق الرجوع فلا بد من اعتبار العمل والقبالة في
 كون الفاسق العارف بالحكم من الاول غير فقيه كيف ولم يعد احد خارج فيها مع كونه عارفا بالحكم
 قتال فيه قارة بانه يلزم تركب الفقه من متولين وهو غير جائز وجيب بان حيث انما
 اعتبارية ولا مضا الفقه في تركب الكميات الاعتبارية من متولين بقى ههنا شي وهو ان اول كلام في الكلام
 يدل على ان الفقه مجموع العلم والعمل واخره يدل على انه عبارة عن العلم فقط بل عن العمل وعدة فقال صاحب الكشاف
 ان الفقه عبارة عن مجموع العلم والعمل فالعلم كمالا جازوا ان من الفقه والاطلاق الفقه على العلم فقط او
 على العمل فقط حقيقة قاهرة فهو فقه من وجوه دون وجوبه واذا لم يجرى العلم في الفقه عبارة عن الفقه
 المشترك بين المجموع والعلم فالعلم المقارن للعمل على سبيل اليقين او علم فقه مطلقا

وان لم يكن متعادلا بل يكون علما فقط ولم يكن العالم عالما به فهو فقه من وجوه دون وجوبه اي فردا نص فطني ان الفقه
 ان يقال مراده ان الفقه عبارة عن العلم بالشرع المقصود من تحصيله او خال في الوجود فالفقه علم من
 حيث انه وسيلة الى العمل لانه عبارة عن مجموعها او عن القدر المشترك بين المجموع والعلم كما يدل عليه
 قوله والنوع الثاني علم الفروع وهو الفقه حيث اطلق الفقه على العلم فقط ثم قال والنوع الثالث هو العلم
 به حتى لا يكون نفس العلم مقصودا يعني يعني في كون ذلك العلم فقها كون العلم وسيلة الى العمل فاطلاق الفقه
 على العلم فقط جاز والتعريف انما هو لا يشمل فيه حقيقة ثم انه لا يبين حدا الاصول باعتبار المعنى الاضافي
 شرعي في بيان باعتبار المعنى اللغوي من حيث انه علم علم مخصوص فقال واما لقب الفقه علم شرعي او فقه
 اي باعتبار معناه الاصل في ان يكون له معنى غير المعنى العلمي باعتباره يشترط واحد ما سوا تصديقه الاسما
 في الاستعمال العلمي ام لا والقول بانه مقصود الذات المعينة مع الوصف وهم فقه علم فقه بعد اس
 قضائيا كلياته موجبة كانت او سلبية سلبية كانت او شرطية والسوالب الكلية التي لا فصل للكبيرة يعني انه
 لا يوصل بها الى الاستنباط مثل ان الاجماع لا يصلح ان يكون ناسخا لمشهد القياس لا يخص العلم
 الخاص والخصائص مثل ان آية الطواف ليست بجملة في حق الطهارة واسما بكونه ليس بمحل في
 حق التليث والبرقيات مثل قوله ان السنة قد نسخت مثلها فاجتهد عنها اما استطراد وان لم يدخل
 في تمام تلك القواعد حتى حصل بها اي تلك القواعد توصلها قريبا كما هو المتبادر من البار فخرجت المبك
 اللغوية والاحكامية لان التوصل بها الى الفقه ليس بقريب واما مبادي الكلام فليست بخارج كما يستظهر
 انشاء الله تعالى الى استنباط المسائل للفقهية عن ذلك علم ان الظاهر من كلام الجمهور ان المجتهد عنه
 في هذا العلم قواعد يتوصل بها المجتهد الى الفقه والتوصل بعلم اصول الفقه الى المسائل الفقهية بالادلة الاربعة
 تخص بالمجتهد تلك القواعد هي القضايا التي ثبتت فيها احوال الادلة الاربعة واما التوصل بالقواعد
 مسائل الفقه مطلقا فليس توصل الى الفقه لانه ليس من الادلة الاربعة بل عن قول المجتهد والفقه عبارة
 عن العلم بالحكم من الادلة الاربعة واما قال صاحب التوضيح لا يجد ان يقال علم الفقه علم المجتهد والمقلد
 فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد واما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالفقه يقول هذا الحكم واقع
 عنده لانه ادركه اليه راى المجتهد كل ما ادركه فو واقع عنده فالفقهية الثانية من اصول
 الفقه ولما ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستقراء فعلى هذا علم اصول الفقه هو علم القواعد

التي تؤول بها الى مسائل الفقه ولا يقال ان الفقه هو العلم بالاحكام من الاولين لشيء ان ذكره عالم من علماء
 احدوا المتضمنون لمباحث التقليد في كتبهم معجون بان البحث انما وقع عنه استطراد آمن جهة كونه في
 مقابلة الاجتهاد كذا في التلويح قيل حقائق العلوم المدونة كالصرف والنحو وغيرهما علمائها كلها او
 بعضها بقدر ما يترتب عليه الغاية فحقا انهما مسائلها المخصوصة اودا كانتا اي تصديقا تماما فالمفاهيم
 الكلية التي تذكر في تعريفاتها في المقدمات لاجل البصيرة لا حدود لها ولا فلاحا قيل ان العلم
 لا يصلح ان يكون مقدمة لان حده عبارة عن العلم بالسائل فلو كان مقدما يلزم خروجه ودخوله وتوقع
 الشيء على نفسه وفيه ما فاد بعض الاعاظم ان المسائل اذ لم يكن تصور فان التصور يتعلق بكل شيء وتصديقه
 فيجوز ان يكون باعتبار العلم التصوري مقدما وموقوف عليه وباعتبار العلم التصديقي مقصودا ومتوقفا
 فلا اشكال واكحاصل ان العلم التصديقي بالسائل مقصود ودخل وتصور بالمفهوم كمي مقدما وخارج
 واما ثانيا فلما قال ببناء على المركب من اجزاء غير جملة كالعلم لا فصل ولا اقسام
 نقد الذي يلزم منه تعدد الذات وتعدد الذات لشيء واحد باطل ضرورة ان احد الذاتين كاف لتكوين
 المركب فيلزم الاستغناء عن الآخر واستغناء الشيء عما هو ذاتي لا غير مقبول وفيه اى في المبنى عليه
 نظر اشترى اليه في السلم قال في الحاشية حاصل ما ذكر فيه ان الفرق بين الاجزاء المحصورة والغير
 المحصورة انها هي بالا اعتبار ولا يمتنع تعدد الاعتبارات لشيء واحد بالذات فاللازم تعدد
 الذات بالا اعتبارا وهو لا يمتنع يعني ان الاجزاء المجمولة والغير المجمولة متحدان بالذات ومتفان
 بالا اعتبار فالمسائل المذكورة في العلوم وان لم تكن اجزاء مجمولة حين اخذها بشرط لا شيء لكنها تفرقة
 حين اخذها بشرط شيء فالقول بان المركب من اجزاء غير مجمولة لا جنس له ولا فصل غير صحيح وقال
 بعض الاعاظم ان المبنى عليه وان كان فاسدا لكن العلوم لكونها حقائق اعتبارية لا تركيب فيها
 الا من المسائل الغير المجمولة وليس لها جنس وفصل بالضرورة الوجودية والمفاهيم المذكورة في المقدمة
 ليست مأخوذة من المسائل بان تكون اذا اخذت لا بشرط شيء كانت عين تلك المفاهيم كانت تعلم
 ان العلوم لما كانت حقائق اعتبارية فما اعتبر جزءا منها يكون ذاتيا لما فلما اعتبر المسائل المخصوصة اودا كانتا
 التصديقية اجزاء غير مجمولة لك يجوز ان يعتبر بعض المفاهيم الكلية الصادقة عليها اجزاء مجمولة وهي
 الجنس والفصل وكما ان البدن وانفس حين اخذها لا بشرط شيء عين الحيوان والناطق لك مسئلة كل

امر للوجوب فهو مما عين مفهوم القاعدة واذا اخذت خصوصية تلك المسئلة التي هي كونها وسيلة الى
 استنباط المسئلة الفقهية لا بشرط شيء كان عين المتوصل بها الى استنباط المسئلة الفقهية مع ان
 ذلك الاخذ هو في المية الاعتبارية واتحى ان معنى المبنى عليه ان المركب من اجزاء غير مجمولة متمايزة
 جلا ووجودا غير متحدة مع الذات والاشياء التي هي متغايرة جلا ووجودا لا يمكن ان تكون متحدة فيها
 باعتبار فيلزم تعدد الحقيقة للحالة الا ان يقال العلوم المدونة عبارة عن المسائل المخصوصة اودا كانتا
 التصديقية المخصوصة فللعلم مادة هي المسائل اودا كانتا التصديقية وصورة وهي خصوصياتها وهي
 هنا كونها بحيث تؤول بها الى استنباط المسائل الفقهية ويجوز ان تكون تلك الاجزاء ذهنية
 باعتبارها خارجية باعتبار آخر فليعلم ان اتحاد التصديق والتصديق بالحقيقة قال في الحاشية ينبغي ان
 على تقدير كون تلك المفاهيم احد ود العلم اتحاد التصديق والتصديق لان الحد عين
 الحد ود ولهذا اذا كانت العلوم عبارة عن لادراكات واما اذا كانت حقائقها انفس المسائل
 فذلك بناء على اتحاد العلم والمعلوم اثبت على الشق الثاني يلزم اتحاد التصديق والتصديق
 بناء على اتحاد العلم والمعلوم فان المصوبات تصورية للمسائل المدونة والتصديق اليه متعلق
 بتلك المسائل والعلم متحد بالمعلوم فتجد التصديق والتصديق اليه لان اتحاد التصديق والتصديق على الشق الثاني
 لا ينبغي على اتحاد العلم والمعلوم بل على اتحاد واحد والمحدود فقط فاقال بعض الاعاظم ان هذا الابرار من شأنه
 من هذا بل هو وار على كل تقدير من شأنه ان التصور يتعلق بكل شيء متعلق بما يتعلق به التصديق اليه العلم
 والمعلوم متحدان بالذات فيلزم الاستحالة قطعا ولا يمكن الجواب عن هذا الا بعد انكار الاتحاد بين العلم
 والمعلوم ليس كما ينبغي وهذا ما عان متبنا شأن تحقيقا عندهم فنقلتم اختلاف في اسماء العلوم
 وكذا في اسماء الكتب فبطل هي اسماء اجناس لانها موضوعات لمجموع المسائل المتعددة الصادقة
 على ما في اذ ان كثيرة رايان يرد نقص ولانه يدخل عليها اللام والاضافة لان اصلها التحصيل التعريف للسم
 مسكونه لانه وقع لفظ القرآن منصرفا في الكلام القديم ولا قال وهو لفظا فهو وقيل بل علم جسيمة
 لان الوحدة معتبرة في سميات هذه الاسماء وليست تلك الوحدة شخصية بل هي متغايرة لما فكل
 الاحكام اعلاما جسيمة واما قال بعض الاعاظم ان غاية ما يلزم منه انه عرض لعلها النوع ووحدة وهو مسلم بل هو
 عارض بمعنى كل اسم جنس لكن لم يلزم انه داخل في الموضوع اذ حتى تكون معرفة وعلم فليعلم ان اسماء العلوم

والكتب وضعت للمجموع المعلوم الوحدة فإخراج المعلومات والوحدة عن الموضوع لا غير فلا بد من
 ان تكون اعلام اجناس ثم ان دخول اللام والاضافة لما جاز في الاعلام الشخصية كاسم وكسكن
 وعمرنا وعملنا فلا يجدان يصح في الاعلام اجنبية ايضا قلنا ثبتت العلمية الجنبية للضرورة فانهم
 لا رؤا في نواح سائر الاسماء والاشياء والشعب وغيرها الاحكام اللفظية للاعلام كمنع العرف
 والتوصيف بالمعارف وغيرهما ولم يوجد التعريف اضطر الى جعلها اعلام اجناس وليست تلك
 الضرورة لتحقيق في اسرار العلوم والكتب وفيه ان هذا اذا لم يعلم انها موضوعة بجنس معلوم الوحدة
 وهما قد علم بشهادة العرف انها موضوعة لذلك المجموع المعلوم الوحدة من حيث هو معلوم وبما جلت
 الضرورة اعم من اللفظية والمعنوية كوجدان التعيين في معانيها وهما وان لم يوجد الاول لكن عدم
 وجدان الثاني في حيز المنع بل في حيز البطلان قليل بل شخصية لان اهل العرف لا يجدون التعدد
 بحسب الحال تعدد او بحدوث مثل حصول زيد في الامكنة فاحصوله في اذن ان كثيرة لا يوجب بدواني
 الوجود او خاص حقيقة ولا يوجب الكلية ليعرف ووصف النزول للقرآن ليس الوجود واحد مسمى وايضا
 هي موضوعة للشخص القائم بالوضع الا ان يقال ان ما يعلم واحدنا هو موضوعا لوضع انما هو
 باعتبار الامر المشترك الذي تشخص بجميع شخصاته تشخص المحل للقطع بان ما يقرر كل واحد منا
 هو القرآن المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم لسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن
 ذلك الشخص القائم لسان جبريل عليه السلام كان هذا مثالا لا عينه ضرورية ان الاعراض تشخص بها
 فتعد وتعد المحل قطعاً ويمكن ان يقال انما يكونها اعلاما شخصية انها موضوعة للاشخاص بالوضع العام
 كما سائر الاشارات وهو ان تصور الواضع امر اكلياً ويجعل المرأة كالحافظة الافراد والاشخاص ويعين اللفظ
 بانها ما المفهوم الكلي بموجوب مسائل معتدة بها او مجموع علومها واشخاص ذلك المفهوم هي المفومات
 الكثيرة التي تحصل للاشخاص والمشهور في الاستدلال على كونها اعلاما شخصية ومسمياتها اشخاصا
 انه لو لم يكن لكلمات مسمياتها صادقة على القليل والكثير من اجزاء مع انها ليست لكلمات لا يصدق
 الفقه الذي هو مجموع المسائل مثلاً على ما يقتضيه قرع بعض الاعاظم بان معانيها شخصية اذ لو كان
 اكلياً لكان لافراد ولا يصلح للفردية ههنا غير المسائل وهو لا يصدق عليها ولا يخفى ان الفقه مثلاً لو كان
 اسماً لكلمة فهو مجموع المسائل المتعددة لتشخص شخص المحل فجميع افراد سوسه الاجزاء وهي كثيرة

بشخصات المحال اقول وفيه انه منقوض بالبيت بان البيت لو كانت اسم جنس لم يجمع السقف
 والجدران كان يصدق على القليل والكثير من الاجزاء مع ان الامر ليس كذلك لان المجموع لا يصدق
 على السقف ولا على الجدران فمع جريان مقدمات الدليل في البيت لم تثبت المدعى اعني العلمية
 الشخصية لان البيت ليست علماً بل اسم جنس وقرر بعض الاعاظم بان البيت لو كانت اسم جنس
 لكانت كلية فلها افراد سوسه المجموع وهي الاجزاء ولا يصدق البيت على السقف ولا على الجدران
 فمع جريان مقدمات الدليل في البيت لم تثبت المدعى اعني العلمية الشخصية لان البيت اسم جنس وفيه
 ان الفقه مثلاً لا يصدق على ما هو خارج عن اجزائه من الافراد كما يعرف والنحو وغيره فلا يجري الدليل
 بجميع مقدماته في البيت لان البيت يصدق على ما هو خارج عن اجزائه من الافراد كذا البيت ذاك
 البيت فلا مضائق في تخلف المدعى فلا يتم نقض الاعلى ما قرنا والحل ان المنع الكلي قد يكون ممكناً
 اجزاء منقضة بمعنى ان يكون لكل واحد من الاجزاء اسم واحد سوار كان ذلك الاسم للمجموع ايضا
 كالحاكمة فانهما مركبة من الاجزاء التي هي الوحدات المتفقة في الاسم او مختلفة كما للسككيين
 لانه مركب من جزئين وهما الخلع والعسل اللذان هما مختلفان في الاسم فلا يلزم من علم الصديق على
 البعض التشخص بمحصل انما الاسم انما لم يصدق على القليل والكثير من الاجزاء يلزم الشخصية بل يجوز ان يكون
 لافراد متشعبة بشخصات المحال ولصدق بجنس على قليلها وكثيرها لا يلزم الشخصية ولعلك تحفظ ان
 التعميم المذكور لا دخل لفي هذا المنع الا ان يقال ان بيان الواقع فان الكلي في ذين التعميم لا يصدق
 على الجزاء ولم يرد المصباح في الكلي اعني ما يصدق على البعض ولا يصدق عليه وبيان اتفاق الاجزاء
 مع الكل وعدمه في الحقيقة والايضا تمثيله نحو الاربعية بل المناسب ان يمثل نحو ما تقرر التعميم بحيث
 يكون له دخل في بيان المنع ان الكلي قد يكون مركباً من اجزاء متفقة مع حقيقة الكلي وقد يكون مركباً
 من اجزاء غير متفقة معه فيقال القسم الاول وان صدق على الاجزاء لكن لا يلزم الشخصية كما لا يخفى واما
 القسم الثاني فلا افراد سوسه الاجزاء يكون باعتبارها الكلية فلا يلزم الشخصية والحق ان المجموع ههنا
 افراد سوسه الاجزاء وهي متشعبة بشخصات المحال ويمكن ان يقال القول بالشخصية
 بالنظر الى فهم العرف فانهم لا يجدون التعدد بحسب شخصات المحال تعدد ولا يجوز ان يخالف
 اهل العرف في الاوضاع بلا ضرورة بل لا بد وان يراعى الواضع ما يفهم العرف والواقع السامع في ذلك

امرا وادواض بالغير العرف اولاً فيقول بالغير فلا يصح اعتبار الكلية فلا بد من اعتبار الشخصية على ان القول
 بالشخصية يمكن ان يكون بالنظر الى ان تلك الاسماء موضوعه لمجموع المسائل القائمة بالوضع وهو
 ليس كلياً ولا جنساً فيلزم الشخصية البتة وموضوعه اعم من موضوع اصول الفقه على ما اختاره صاحب
 الاحكام لانه لا بد لادبغة اى الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الاصول هي حيث عرفت عن العرف
 الذاتية لاقسامها اجمالاً دعواً مثلاً خاص الكتاب والسنة والاجماع كذا وكذا وعاماً كذا وكذا وحكم
 كذا وعلى هذا القياس واما التفصيل بخصوص آية آية فهو في علم التفسير بخصوص حديث حديث من السنة
 في علم الحديث وتفصيل الاجماع بخصوصيات في علم السير وتفصيل القياس بخصوصيات مسائل في علم
 الفقه واذا ثبت ان موضوع العلم اذا كان امراً متعدد لا بد وان يضبط بجهة واحدة قال
 وهي مشتركة في كمالها الى حكم مشترك فلم يلزم تعدد علم الاصول بتعدد الموضوع ولكن ان يقال
 موضوع علم الاصول احوال الادلة من حيث تعلوها بها الاستنباط على قياس ما قاله المنطقيون ان
 موضوع المنطق المقولات الثابتة اى الاحوال الذاتية للمعلومات التصورية والتفصيلية دون تلك
 المعلومات والدليل عليها ان احوال الادلة مثل العموم والخصوص والاجمال والتفصيل والنظام والفتور
 وغير ذلك تقع موضوعات للمسائل فاما ان تكون تلك الاحوال موضوعات للفن او اجوبة الى
 موضوع الفن بان تكون اعراضه الذاتية او انواع اعراضه الذاتية او اعراضه الذاتية على
 ما صرحوا به في معنى البحث عن موضوع العلم كمن العموم والخصوص مثلاً ليس من العوارض الذاتية للكتاب
 والسنة مثلاً ولا من انواع اعراضه الكونية اعم منها فوجب القول بكون الادلة انفسها موضوعات متشاركة
 في امر واحد اى هو العلم في الاستنباط قاطب وما قيل في التحرير ان البحث عن حجج تنبئ الاجماع
 والقياس وكذا البحث عن حجج الكتاب والسنة ليس من الاصول لان حجج الادلة عنوان الموضوع
 العلم فلا بد وان تكون مفردة عنما فيه وكذا في موضوع كل علم لان المراد بعنوانه ما جعل آية للملاخطة عند
 تعيينه في قولهم موضوع العلم كذا وظيفته العلم ببيان احوال الموضوع وذلك انما يكون بعد العلم بذاته
 وعنوانه الذي به يعرف ولان عنوان الموضوع انما وضع ليصور ويحل عليه شئ لئلا لا يكون يصور ويحل على
 شئ ولما لم يكن اثبات الحجج لها من الاصول فمن اعم علم هو قد اختلف فيه فقال صاحب التحرير
 ليس من الاصول بل من الفقه كالمسألة اى من كون الشئ حجة او دليلاً انما يجب الحصول بمقتضاها

فمعنى كون الاجماع والقياس حججاً ان يجب العمل بمقتضاها وجوب العمل من مسائل الفقه ورواه المصنف اولاً
 بقوله ففيه هذا اى جوب العمل فروع الحجة لا نفسها اذ هي كون الشئ بحيث ثبت شئ به
 به عليه فوجب العمل بمقتضاها بعده والكلام في ان اثبات الحجج من اى علم هو هو وليس من الفقه
 وثانياً بقوله على ان جاز العسل من حيث انها تنطرح عليها ايضاً فوجب العمل ليس لازماً بالحجة وفيها
 انما بعض الاعاظم انما ذكر وجوب العمل مثلاً وهذا لا يفر اصل مقصود القائل ومن قال وهو انما
 التحرير ان الحجج ليست بمسئلة اصلا في شئ من العلوم لانها خروجة دينية لان من عرف معنى الاجماع
 والقياس وكذا معنى الكتاب والسنة وعرف معنى الحجج لم يتوقف في الحكم بان حجة ولم يتجنى في ذلك الى
 دليل او دينة ولا يفرق في هذه البديهة نظرية طرفي الحكم والضروريات الاولية لا تكون من المسائل الاولوية
 لا تكون الا نظرية او بديهة فبقول بعد عن الصواب لانه اى كون حججها ضرورية والاسلام انما يعني
 ان لا يحتاج الى دليل ومن يكره انما يكره تعنتاً وعناداً كما انكرت السوفسطائية محتاج الى الاشياء فلا بد ان
 يعني لا نسلم ان حجج الاجماع والقياس لا يحتاج الى دليل في نفس الامر بل هي عما جاز في الشارع
 وان لم يتجنى في علمنا بحجتها الى دليل لانها صارت من ضروريات الدين من جهة الشهرة ويمكن ان
 يتقرر بان الاحكام الثابتة بالاجماع والقياس كثيرة معلومة فبما يدل على العلم بحجتها بحيث
 لا يحتاج الى الاثبات بصورة البرهان والقياس لكن لا نسلم ان حججها ضرورية من جهة العلم بل يحتاج
 الى اقامة الدليل على كونها حججاً في نفس الامر والحاصل ان حججها باعتبار ثبوت الاحكام بما فرت
 مشهورة واما حججها في نفس الامر التي هي دار ثبوت الاحكام منها فنظر في حاجتها الى اقامة البرهان الذي قال
 بعض الاكابر انما نقل المصنف من التحرير مخالفت لانه فانه قال في مقدمته بعد ما قال انما من الفقه هو القياس
 على تقدير كونه فعل المتبند واما على تقدير كونه عبارة عن المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى بين اصل
 والفرع في العلم فليست مسألة لانها مفردة دينية وهذا الكلام صحيح فان اعتبار المساواة كاحاصل تسوية
 الله تعالى لا بد منه وكذا اعتبار قول الشارع وانهان حكمان من ضروريات الدين غاية الامر ان
 اثبات تسوية الله تعالى من الكسبيات فانزاع المتعان المضمرة والمنظورة ان لم رضيات الشرع فاعلموا
 بالضرورة الدينية فلو لم يطلب شئ من العلوم كوجوب الصلوة وانما يذكر لطريق المبدئية لم يكن بعيداً الا ان
 يقال ان كان من ضروريات الدين تتقوا وعقده لكن لا بد من دليل لان وجود الله تعالى من على

الضروریات الدینیة وقد ذکر والدلائل لا تحصى بل الحق انه اے کون الاجماع والقياس تحتين الكلا
لجينة الكتاب والسنة فان قيل اذا كان حجية الادلة الاربعة من مسائل علم الكلام فلا وجه
عن حجية الاجماع والقياس ولو على سبيل المبدئية وعدم البحث عن حجية الكتاب والسنة لكان في
علم الاصول يقال نعم الامر لك لكن نقض الاصول بحجتين هما اے بحجية الاجماع والقياس لا نهيا كذا
فيهما المستغنى من الفرق الفاضلة فلدفع ذلك استغنى وجب التوضيح بحجتين ويمكن ان يقال
مسئلة بحجية من الكلام والاصول جميعا باعتبارين على ما تقرر من جواز اشتراك العليين في بعض المسائل
والاظهر ان يقال مسئلة بحجية الكتاب والسنة من الكلام فان اثبات كون القرآن كلام الله تعالى
بعينه اثبات بحجية الكتاب واثبات نبوة سيدنا و مولانا محمد صلى الله عليه وسلم بعينه اثبات بحجية
نعم اثبات حجية الاجماع والقياس من وظائف هذا الفن واما حجتيتهما اى حجية الكتاب والسنة
فتتفق عليهما عند كرامة فلا حاجة الى التوضيح بحجتين اعلم ان كون الكتاب والسنة حجة يتوقف على
صدق المبلغ اما السنة فليظهر انها انما هي حجة بصدورها اذ كانت قولية واستصحابها بالاتباع اذ كانت
فعلية واما الكتاب فلا ان كل ما يستدل به على الاحكام ليس بمعجز فلا يعلم ان كلامه تعالى الا باخباره فاما
صدقه فكذا قال السيد المحقق ولا يخفى انه لا يفهم من ان ما هو معجز من الكتاب يعرف كونه كلاما له تعالى باعجازه
باخبار المبلغ بصدقه وقد حققتمس الائمة السرخسي ان القرآنية لا تعرف بالايجاز بجزان ايقده
الله تعالى عبده على الايمان بكلام خارج عن طوق البشر بل الامر لك في معجزات عيسى عليه السلام
فهو تعالى اقدره على ان يحيي الموتى وفتح في الطير فتخرج باذن الله تعالى ومثله الصعود في الهواء
والمشي على الماء وعلل مقصوده ان الاعجاز من حيث انه اعجاز لا يصلح وليد على القرآنية بل انما
ثبتت القرآنية باخباره صلى الله عليه وسلم عن كونه كلاما منزلا من الله تعالى عليه وكون هذا الاخبار
مستقولا لا ينال بالتواتر لا بالاحاد واما الاجماع والقياس فظاهر ان حجتيتما ثبتت بالكتاب والسنة فتوقف
على صدق المبلغ وتوقفهما عليه فانهم في موضوعات الاحكام اختلفا نقل عن الامام الفراء
انه قال في سميالعلوم ان موضوع اصول الفقه هي الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وذهب
صاحب التوضيح الى ان موضوع الادلة والاحكام جميعا واحق ان من جعل الموضوع الاحكام جعل
المباحث المتعلقة بالادلة من حيث اثبات راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت تقييدا

الكثرة الموضوع بالذات لانه اليق بوحدة العلم من حيث الوحدة بالجماعات واليحيثيات ومن جعل الموضوع
الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من
حيث الاثبات لذلك التقييد المذكور قال العلامة التفازي في التلويح ان موضوع
الادلة والاحكام جميعا لاننا رجعنا الادلة بالتقويم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظفنا
في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة الاحكام فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة
وبعضها راجعة الى احوال الاحكام فعمل احدهما من المقاصد والاخر من الواجبات تحكم
واذا كانت المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة الاحكام اجمالا لبعضها احوال الادلة
وبعضها احوال الاحكام وتلك المباحث موصلة قريبة الى الفقه كان كلاهما من المقاصد
وليصدق تعريف اصول الفقه عليهما فلا يصح ان يجعل مباحث الاحكام من المبادئ
كما فعله المصنف والاي لم ينم ان لا يكون التعريف مانعا واما قول الامام الفراء في موضوعية
الاحكام فقولنا لشعار بان لا يفهم احد من شجرة جعل الادلة موضوعا عدم موضوعية الاحكام كما يفهم من
لانه لا يجوز موضوعية الادلة وما قال بعض الشراح في وجه حقيقة موضوعية الادلة ان الاصول لا يبحث لان
جهة دلالة الدليل على الدول والدلالة حال الدليل فالاحوال التي تذكر في الفن من حيثها راجعة الى
الدلائل فهي المقصود الاصل في البحث نعم قد لا يبين الدلالة غاية البيان بدون ذكر مدلولها فلهذا ايراد الادلة
التي هي الاحكام في الفن استطراد ليس بشئ اذ يمكن ان يقال ان الاصول لا يبحث الا من جهة
مدلولية الاحكام ونبوة من الادلة والمدلولية حال الدول فالاحوال التي تذكر من حيثها راجعة الى
الدلولات فهي المقصود الاصل في عين ما ذكر وما قال المصنف والحق لا اى عدم كون الاحكام موضوعا
وانما الغرض من ذكر الحكم المقسود به هو بيان معنى الحكم وذكر ما يختص به من الاحوال التي تتميز بها
واللتقويم وهو بيان انواع الحكم لثبوت انواعها لا انواع الادلة يعني ان الاصول يبحث في انواع
الحكم من الوجوب والحرمة والجواز وغيره لا يعلم ان الوجوب ثابت مثلا بالادلة القطعية والحرمة
مثلا بالادلة الظننية وبهذا لا يدل على بطلان موضوعية الاحكام بل يمكن ان يقال المقصود من ذكر الادلة
تصوير بالثبوت من اقسامها اقسام الحكم وما من علم الا ويدكر فيه الاشياء استطراد في المقصود
تفتيمها للمقصود وترجمته وفيه ان جعل المباحث الكثيرة للاحكام خارجا عن المقصود وجعلها مبادئ

مع صدق تعریف العلم علیہا حکم محض وفائدہ ای فائدہ علم الاصول معرفۃ الاحکام الشریعۃ
 ای کیفیت استنباطها واستخراجها انفسا اذ ہے لا تعرف منها بل انما تعرف من الفقه وہی سبب الفقه
 بالسادۃ الابدیۃ المقالۃ الاولى فی المبادی الکلامیۃ ای المسائل الکیہ من علم الکلام مباد
 الاصول الفقهیۃ المنطقیۃ لانہم ای المتأخرین جعلہا جزءا من الکلام قال فی الحاشیۃ
 اشارۃ الی دفع ما وقع فی التخریر حیث قال فیہ تسمیۃ مباحث المنطق مبادی کلامیۃ لعلہ
 الاستواء نسبتہا الی کل العلوم وجہ الدفع ان المتأخرین جعلوا المنطق جزءا من الکلام کما
 صرح بہ السید فی شرح المعانی فلا استواء انتہت اعلم ان علم الکلام التقدیم عبارتہ عن علم
 الاعتقادات فحسب ولصغار عقائد تقدیمہ وقل وقوع الخلاف فی زمانہم لم یکن جماعا الی المباحث
 المنطقیۃ والامور العامۃ والجواہر والاعراض ثم لما شاع فساد الزمان وکثر الخلاف والاختلاف
 فیما بین العلماء اکثر المتأخرون البحت مع المنکرین المستبدین بالنظائر الفاسدۃ والافکار الکاسرۃ
 فانتہوا عن التفرع ثم فی تلك المباحث وبنوا بآراء ان الکلام وبنوا موضوعات فوجہوا المنطق وبنوا
 عن اعراضہ الذاتیۃ الکیہ لہا دخل فی انتہات العقائد الدینیۃ وکما انہ لا بد للاستدلال من مقدمات
 عقلیۃ لک لا بد من معرفۃ کیفیت انتاج تلك الاستدلالات للمطالب وہی المباحث المنطقیۃ فہذا
 جعلوا المنطق جزءا من الکلام وایض موضوع المنطق اعنی المحقولات الثانیۃ الکیہ ہی عبارتہ عن العوارض
 الکیہ تعرض للوجودات الذہنیۃ فی خصوص کما الذہن داخل فی موضوعہ جزیر منہ وقد فرغنا
 عنہا فی السلسلہ کلا فادات والآن ذکر کما فاضلہ وریا لیلۃ شریکۃ النظر ہوتہا تہیب المحقق
 لتحصیل الجہول بہ التعریف للنظر ما اختارہ المتأخرون وہو لازم للحکۃ الثانیۃ اعنی الحکۃ من المبادی
 الی المطالب قال السید المحقق فی شرح البواقف انہ اذا حصل لنا شعور بام تصوریکہ او تصدیقکہ وعلو
 تحصیل علی وجہ اکل فلا بد ان تحکر الذہن فی المعلومات الخیونۃ عنہ من معلوم الی معلوم حتی
 یجری المعلومات المناسبتہ لذلک المطلوب وہی المساء بہادیہ ہم لا بد ایض ان تحکر من تلك المبادی
 ویرتبا ترتیباً خاصاً لایودع الی ذلک المطلوب فہناک حرکتان مبدیۃ الاولیٰ منہما المطلوب المشہور
 بذلک الوجه الناقص ومنہما آخر یحصل من تلك المبادی ومبدی الثانیۃ اول ما یوضہ منہا للترتب
 ومنہما ثالث مشہور علی الوجہ الاکمل فقیقۃ النظر المتوسطین المعلوم والمجهول مجموع ہاتین الحکمتین

ہما من قبیل الحکۃ فی کیفیات النفسانیۃ وان الترتیب لازم للحکۃ الثانیۃ وعلما یوجد ہذا الحکۃ بدون الاول
 بل اکثر ان یتقل من المطالب الی المبادی ثم منہا الی المطالب ومنہا کلام طویل لیس ہذا موضع
 ذکرہ وقد ذکرناہ فی حاشی شرح المسلم لما کان النظر فعلاً اختیاراً واضحاً وجاہاً واجب قطعاً
 لانہ مقدمۃ الواجب الی ما یوقوف علیہ اذ الواجب القطعی وہو الایمان باللہ تعالیٰ باحکامہ
 وایضہ لا یقطعی الوجوب باجماع المسلمین کاذیل بالآیات القطعیۃ الدالۃ علی وجوب کقولہ تعالیٰ ومن
 لم یؤمن باللہ ورسولہ فاما اعتدایہم من سیر او غیرہا من الآیات لان الوعد انما یكون لتاکرل انوار
 والیض العقل والی علی وجوب الایمان لان من شکر النعم وقع کفرانہ مکرز فی العقول لا یتوقفان علی الشرع
 علی ما سیأتی وایض النظر فی معرفۃ اللہ تعالیٰ وصفاتہ واجب کقولہ تعالیٰ فانظر واسے آثار
 رحمۃ اللہ کیف یحی الارض بعد موتہا لان الامر للوجوب وقولہ صلے اللہ علیہ وسلم ویل لمن لا کمین
 بحیۃ لا تفکروا فی حقین نزل قولہ تعالیٰ ان فی خلق السموات والارض واختلاف الیسا والتمار لآیات
 لاولے الابواب اذا الوعد انما یكون لتاکرل الواجب فیہ ان الآیۃ وان کانت قطعیۃ البتہ لکن
 ولا التمس علی الوجوب لئلا یحتمل ان لا یكون الامر للوجوب والحديث وان کان قطعی الدلالۃ لکن
 البتہ لکونہ خبر الاحاد ولذا لم یثبت المقصود وجوب النظر بہذا النمط بل قال لانہ مقدمۃ الواجب کما
 یتوقف علیہ الواجب فہو واجب ویعلم ان النظر قد یقع فیہ اخطار من جہت الصورۃ وقد یقع
 من جہت المادۃ فلا بد من عاصم عن اخطار العقل الکامل عاصم عن اخطار بحسب القطرۃ السلیسۃ
 ولا یحتاج فی العصمۃ عن اخطار الی المنطق اصلاً کما ہو للصحابۃ ومن تعہد اذ بکرۃ صحبۃ البنی صلی اللہ علیہ وسلم
 وقرب نزول الوعد کانت عقولہم کاملۃ غیر مشوبۃ بالوسم واذ بانہم کانت قویۃ وقواکھم حمیدۃ وامانۃ
 قلبہم زکاتۃ من زمان البنی صلی اللہ علیہ وسلم وہو الفسق والفساد وکثرۃ المشاغل والاختلافات
 تحتاج الی عصمۃ عن اخطار من جہت الصورۃ الی المنطق ومن جہت المادۃ الی مباحث الامور العامۃ
 والجواہر والاعراض فوجب لنا ہذا العلوم بعد وجوب النظر ایضاً وبہذا نظر ان ما قال بعض الاعاظم ان
 وجوب النظر انما ہو بالنظر الی قواہر العقول کما مثلاً واما من لم یؤمن باللہ تعالیٰ فینکشف لہم
 حقیقۃ الامر بانہ لا یحتاجون الی النظر کما حکے عن خلیفۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی بکر الصید
 رضی اللہ تعالیٰ عنہ اذا من نفیس بصیرۃ ولم یخرج الی المعجزۃ لیس علی ما ینبی لان النظر واجب

على العقول الكماله التي كيف وان ايجاب الايمان لا يمكن الا اذا كان مقدورا اختياريا ولا قدرة
في الايمان الا بالقدره سببه استلزم له وهو النظر الا انه لم يجب عليهم المنطق ومباحث الامور
العامة والجواهر والاعراض ولا يلزم من وجوب النظر بها ثم ان اراد ان الايمان حصل له في الله
تعالى عنه بالضرورة بلا كسب واختيار فلا يتحقق الثوب اصلا اذ لا معنى لترتب الثواب على الفعل الغير
الاختياري وان اراد انه لم يتج الى ظهور المعجزة بعد النبوة لما راس من حالاته وعاداته صلى الله عليه وسلم
قبل النبوة فحصل له الايمان بسبب البصيرة التي كان له حتى الله تعالى عنه بالنظر في حالاته وعاداته
صلى الله عليه وسلم فمذا هو المنظر ثم ان مسئلة وجوب النظر من حيث انها مقدمة للمعرفة الالهية
وموصله اليها من علم الكلام ومن حيث ان وجوب النظر فضل القلب الذي هو النظر في معرفة
الله تعالى من التصوف كوجوب الرضا وحرمة الحسد والبسطة لا يمكن كاسبلا لانه لا يقبل العمل
في الحركة الثانية المستلزمة للترتيب فلا يكون البسيط كاسبلا للبسيط ولا المركب كال في الحاشية
وقول شارح المعاني ان من جعل التعريف بالمعاني البسيطة فلا يقول ان المعاني
البسيطة قد لا تكون ملحوظة قصدا فاذا استحضرت ولى حظقت قصدا فاذا علم
بالمهية وان كان ذلك نادرا جدا محصل قول شارح المعاني ان الملاحظة والتوجه قصد
هو الكسب فالنظر هو التوجه قصد الاله المعنى البسيط الحاصل في الذهن وقال شارح المعاني في
موضع آخر ان التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلا فيكون هناك حركة واحدة من المطلوب
الى المبدا الذي هو معنى بسيط ويستلزم الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا انه
لم يضببط الضابط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن للصناعة مزيد حل فيه فلم يلتفتوا الى خصوص
حد النظر بما هو معتبر في المركب وهذا تحقيق النقل عن ابن سينا ان التعريف بالمفردة خارج
والمتصرف اورده عليه بوجه منها قوله مكابرة محضة غير مسموعة فان ملاحظة المهية لا تسمى
بالاتفاق ومنها ما اورد اليه بقوله والا فكأن التعريف اللفظي تعريفا حقيقيا لان فيه ملاحظة
قصدا الى المعنى المخزون ومنها ما اشار اليه بقوله فكأن النظر مفيدا للعلم جديد في كل مرة
الى غير ذلك من المفاسد اللازمة لمعنى كلامه في النظر فبعد جد جديد في كل مرة
ملاحظة المهية قصدا ومنها ان المهية المعلومة من اللوازم البينة للمعنى البسيط وان كان اللزوم بعد

استحضار فساد بداهة امتت يعني ان استحضار المعنى البسيط ان افاد علم المهية يكون تلك المهية معلومة
من اللوازم البينة للمعنى البسيط ولو بعد استحضار قصور المعنى البسيط يستلزم تصور ما هو ليس بكامل البسطة
الاخر للوازم البينة وعلى الحق انه لا بد في الكسب من شيئين احدهما كثرتين المذكورتين وحصول صورة
غير حاصلة فلا يمكن التعريف بالبسيط لاحدا ولا رسا لان ما حصل من التعريف ليس الاله المعنى البسيط
الحاصل من سابق على راسه من يقول انه لا يحصل في التعريف الصورة واحدة فيلزم تحصيل الكل
بخلات التعريف بالمركب لانه لم يكن صورة المركب حاصلة من سابق وان كانت اجزاء حاصلة على
سبيل الانتشار من سابق وعلى راسه من يقول بحصول صورتين في التعريفات فاحد بالبسيط البسيط
والمركب البسيط غير جائز لانه يستلزم تصور البسيط احدا والبسيط الرسم لتصور المركب او المركب الرسم
فلا بد من علاقة اللزوم بين الصورتين وتصور البسيط كان حاصلا من قبل ولم يكن تصور المركب وادوا
لتصور الرسم حاصلا فيلزم انفكاك اللزوم عن اللزوم ولو فرض عدم علاقة اللزوم يلزم التوجه بلامرج
او تحصيل الحاصل بالبسيط لا يكون مكتسبا بالكنه لانه لو كان مكتسبا بالكنه فكسبه اما بالبسيط وليس
بكاسب كما عرفت واما بالمركب من عارض سوار كان مع العارض غير البسيط او لا وهو غير جائز
لان العارض لا يفيلا لکنه فان قيل جاز ان يكون البسيط مكتسبا بالعارض الذي يفيلا بتيار
عماده لان المقصود في امتياز شيء فيكون تحصيل كنهه وقد يكون امتيازه عماده فقط فلا يصح القول
بعدم كون البسيط مكتسبا مطلقا يقال المقصود في كساب البسيط بالكنه لا مطلقا بقرينة قوله لان
العارض آه الا ان يقال جاز ان يكون لبعض العارض خصوصية مع المكتسب يحصل بها كنهه فعدم
افادة العارض لکنه كلامهم الطبيعية المطلقة الى المأخوذة لا بشرط شيء مما جادة في الخارج معين
وجود الاشخاص ومعروفة للشخص وبعبارة الشخصات الكثيرة تغييرا لخاصة متعددة وموجودة بوجود
متكررة فالموجود في الخارج شيان الحقيقة المطلقة والاشخاص اعني الحقيقة المعروفة للشخصات
المعدودة لکنه متحان بحسب الوجود الخارجي نعم للذين ان يحصل احدها منفردا عن الاخر في الملاحظة
هو طرف الخلط والتعريف باعتبارين وتصف تلك الحقيقة بالكلية والاشترار والعموم والاطلاق
حين امتيازها عن الاشخاص في طرف الملاحظة انصاف الحقيقة بهذه الاوصاف انما هو خصوص
الوجود الذي يشبه في من المعقولات الثانية بالمعنى الخاص والقضايا التي تمولا لها هذه الاوصاف هي

ولا تصف الحقيقة هذه الاوصاف في الخارج اذا وجودها خارجي مساوق للتشخيص فهو متاف لهذه الاوصاف
 ونه اموذيب المص واخر به وهو يخفف جدا لانه اذا تحقق ان الحقيقة مشتركة فيما بين الاشخاص الخارجية
 فلا يخلو اما ان يكون شخص كل واحد من هذه الاشخاص امر اذا ادعى الحقيقة المشتركة عارضا لما في
 نفس الامر فتكون مرتبة الحقيقة المشتركة متقدمة بالذات على عروض هذا العارض ضرورة تقدم مرتبة
 العروض على مرتبة العارض فلا بد وان يكون تلك الحقيقة في تلك المرتبة ذاتا لانها ليست الاشياء
 محضا فتكون متميزة فلا يكون الشخص العارض بابه امتيازها فلا يكون ما فرض شخصا شخصا ولا يكون
 لك فيكون نفس الحقيقة متعينة بافاضة الجاعل وتختلف بلا زيادة امر عليها وعروض عارض لها في بطل
 ما ذهبوا اليه ويلزم القول بان نفس المية بافاضة الجاعل متفرقة بقررات متعددة وتختلف بشخصات
 عديدة لا ان عروض الشخص الواحد يجعلها شخصا واحدا وعروض الشخصات الكثيرة يجعلها كثيرة
 بالكلية الشخصية اذا الشخص لا يمكن ان يكون من العوارض في نفس الامر فتكون الحقيقة واحدة
 وكثيرة بنفسها ونفسها بابه الاشتراك وبابه الامتياز فهي فرد وشخص وتميز بنفسها وكل وعام ومشتراك
 ومطلق بنفسها بلا زيادة امر وعروض عارض ومعنى كليتها وعمومها واشتركا ان تلك الحقيقة بنفسها
 متفرقة بقررات عديدة وتختلف بشخصات كثيرة وليست مقصورة على تعين ولا مرتبة على خصوصية بل
 هي متحققة مع خصوصية الثانية عن نفس ذاتها ولا منافاة بين الكلية والعموم والاشتراك والتشخص
 والخصوصية والتعين نعم انقص على شخص واحد على خصوصية نيابة هذه الاوصاف واما الحقيقة
 الموجودة في الذهن بوجودها في مائة الاشخاص الخارجية وليست موجودة فيها ولا مشتركة بينها
 فليست هذه الاوصاف من العقولات الثانية بالمعنى الخاص وباجل الحقائق الكلية التي اشخاصها
 موجودة في الخارج تشخصه بذواتها بلا زيادة امر عليها وانضمام شي اليها فالشخص الحقيقة عين ذاتها
 واما الشخص بالمعنى المصغر فهو متفرع عن نفس الحقيقة سواء عبر عنه بمفهوم عدس او وجودي هذا
 هو التحقيق الحقيقي بالقبول عند اصحاب التحصيل واما ما هو المشهور فيما بين الناس فليس قابلا للتحويل
 والعدس المادي الى سواد ليس وفيه بعض الى الطبيعة المطلقة ليست بموجودة في الخارج بل الموجودة في الخارج
 انما هي الاشخاص وهي بيات بسيطة والطباع الكلية منتزعات عقلية عنها وتلك البويات بسيطة
 تمايزة بانفسها والشخصات الحقيقية عبارة عن ذاتها البسيطة الغير المشتركة في حقيقة مشتركة

للتشخصات الكثيرة وبطلان قولهم والا اے وان لم يكن الطبيعة المطلقة موجودة في الخارج
 لكان لكل قطرة من الماء حقيقة عليا والى بطلان لانه قد لقر تماثل للجواهر واتحادها
 في الحقيقة وذلك لا يمكن الاعلى تقدير وجود الطبيعة المطلقة في الخارج فالقدم مثله اعلم ان حصل هذا
 الدليل ان افراد الجسم البسيط كافراد الماء مثلا لا يرب انما موجودة في الخارج فاما ان يكون
 فيما بين تلك الافراد حقيقة مشتركة اولادنا في بطلان اما ان يكون اليوس والصوره الجسميه
 والتنوعيه كالمية موجودة في كل فرد ومن الافراد والاعلى الاول يكون حقيقة الامر موجودة في كل فرد
 من افراد حقيقة عبارة عن الجسم المركب من اليوس والصوره الجسميه والتنوعيه وعلى الثاني
 يلزم ان لا يكون فرد من افراد الماء قابلا للقسمة ولا صحيحا لفرض الابعاد الثلثة ولا مصدرا للآثار
 الخارجية لعدم وجود اليوس والصوره الجسميه والتنوعيه فيها على هذا التقدير واللازم صريح
 البطلان وج لا يرد ما قال وفيه ما فيه وجه في الحاشية نقول ان اشارة الى انه يحتمل معنى القائل
 عند النافذ هو الاشتراك في اخص وصف من الاوصاف اللازمة للترغلة لا اتحاد في
 الحقيقة ولو سلم ان معنى التماثل هو الاتحاد في الحقيقة فيجوز ان يكون القول بالتماثل متفردا
 على القول بوحدة المية المطلقة لانه لو لم توجد المية المطلقة في الخارج لم يتحقق التماثل بهذا المعنى فالتباينة
 به يكون دوا انتمت وذلك لان اثباته عين اثباته فيكون اثبات الشيء بنفسه وجود عدم الوجود
 لو لم يكن المية المطلقة موجودة في الخارج لم يكن فرد من الماء مثلاً قابلاً للقسمة ولا قابلاً لفرض الابعاد
 الثلثة ولا مصدراً للآثار الخارجية سواء كان معنى التماثل عند النافذ هو الاتحاد في الحقيقة او الاشتراك
 في اخص وصف من الاوصاف اللازمة للترغلة ولا توقف لوجود المية المطلقة في الخارج على ان يكون
 معنى التماثل الاتحاد في الحقيقة على ان الاشتراك في اخص وصف من الاوصاف اللازمة للترغلة
 مستلزم لكون نشأته انتزاع هذا الوصف مشتركا بينهما مع قطع النظر عن انتزاع المنتزع واعتبارهما
 فيلزم وجود هذا الكل في الخارج قطعاً كما لا يخفى على المتأمل اقول في اثبات التماثل بين الجواهر
 بمعنى الاتحاد في الحقيقة على طول الحكمة ان الجواهر الذرية متجزئة لا يتجزئ في الجهات باطل لانه
 لو كان الجزء حقيقاً موجوداً في الخارج وتيركب الجسم منه فليكن قائمة كل ضلع منها اے من تلك القائمة
 جزءان فالى تر لا يكون ثلثه بالمصادفة لانه قد ثبت بان الضلعين من المثلث اعظم من الثالث

فی اثبات المطلوب ولا حاجة الى الانقسام لفظي اصلا وهما كلام طويل ليس هذا موضع استيفاء وقد استوفينا في شرح الهدية السعيدة المعروف ما اے مقول منهم العالیه ای الداخل في المعرفة بالفتح من الخروج عن ذلك المقول ای كل صدق عليه المعرفة صدق عليه المعرفة ومنع الخارج من المعرفة بالفتح من الولوج اے الدخول في ذلك المقول ای كل صدق عليه المعرفة صدق عليه المعرفة فيجب بالفتح اے التلازم في البشوت كما ذكر فيكون المعرفة ما فاعلم دخول غير المعرفة والعكس اے التلازم في الاعتقالات الموجهتين للكلية تنعكسان بعكس النقيض كفساد ای كل الم يصدق عليه المعرفة لم يصدق عليه المعرفة وبالعكس واعلم انه يجب الطرد والعكس عند القدر لا نهم يشترطون المساواة في الصدق ولا يجبان عند المتأخرين لانهم يجوزون التعريف بالاعم غاية الامارة فترد ناقص من التعريف فاذا ذكره المصنف بقوله مانع آه بیان حکم المعرفة بالکسر مطلقا عند القدر اوبیان حکم الفرد الکامل عند المتأخرين وليس تعريفاً عند احد لان المساوی الشئ يصدق عليه هذا التعريف ان لم يكن موصفاً لتعريف المعرفة لا يكون مطرداً ولا مستعسلاً والتعريف الشامل لجميع افراد المعرفة بالکسر عند المتأخرين المقول على الشئ لا فائدة لتصوره ويوشى التعريف بالمساواة والاعم وكذا بالانحصار وجميع الايرادات على التعريف دعاوى يثبت على دعاوى ويكفي في جوابها المنع كذا قال المحقق الرواسي في حاشيته الجديدة على شرح البحر اء علم ان الغرض من التعريف التصوير فلا توجد عليه شئ من المنوع الثلاثة الا ان فيه احكاماً ودعاوى ضمنية مثل دعوى الحدية والمعرفة والاطراد والانكاس فيصح المنع الجرد في كل ما لم يكن يدرسه اذ منع البديهي مكاره غير مسوقة مثلاً المنع على دعوى مفهومية التعريف لان المنع طلب الدليل وانما يطلب الدليل على الدعوى اذا لم يكن بديهياً ويصح النقص بمنع تلك الاحكام مع شاهد مثلاً او دعوى في تعريف المعرفة بالاطراد فيمنع بان هذا ليس بمطرد لانه شامل لمساو غير محلي في المعرفة بالکسر قال بعضهم يحسن النقص بوجوه الاطراد والانكاس والظاهر انه يجرى في كل حكم يجرى فيه المنع الجرد اذا استند بشاهد والمعارضة تخص بدعوى الحدية اتفاقاً فيمنع حدية المعرفة ويقابل بعد آخر لان التنازع انما يتحقق بين الحدود دون غيرهما او المماراة بالاياديات النقص والمعارضة دون المنع الجرد لانه غير نافع بل يفسد باب التعريف وما قال بعض الاعاظم ان المعارضة لا يصح باقامة الدليل على بطلانه فانه ما قام المعرفة وليد على صحة قول

الى النقص منظورية لان هذا المعنى لمعارضة الدليل للمعارضة التحديد ووجه لصح باحداث حسد آخر بقى ههنا شئ وهو ان قولاً وكيفية في جوابها المنع يدل على انه يكفي في جوابها المنع الجرد وظاهر ان الجواب بالمنع الجرد لا يفتح كما لا يفتح الايراد بالمنع الجرد للمورد على انه ان نقص المورد مع شاهد بديهي فاجاب بمنع يكون مكاره وهو اے المعرفة بالکسر حقيقي ان كان بالذاتيات وهو احد التامات وسمي ان كان باللوازم الخارجية عن الذات وهو الرسم التام او الناقص وانما قال بالذاتيات او اللوازم ليخرج التعريف بافضل وحده والخاصة وحده لان البسيط لا يكون كاسباً عنه واعلم ان التعريف الحقيقي في اصطلاح المنطق تارة يطلق على مقابل اللفظ وهو المقول على شئ يحصل به صورة غير حاصله لذلك الشئ وهي ثمانية اقسام مشهورة وتارة يطلق على التعريف بحسب الحقيقة وهو التعريف بعلم بوجود المعرفة بالفتح وهو اربعة اقسام ومقابل للتعريف الاسمي الحاصل قبل العلم بوجود المعرفة بالفتح وهو اربعة اقسام فالتعريف الاسمي عند من داخل في الحقيقة والحد عند الاصوليين ما هو المعرفة عند المنطقيين فالحكم عندهم اما ان يقصد بحصول صورة غير حاصله ام لا بل يكون المقصود منه احضار معنى مخزون على الاول فكل الصورة اما صورة ذات الشئ او وجود من وجوهها فالاول حقيقة يحصل بصورة الشئ بالکسر والثاني رسمي يحصل بصورة الشئ بالوجه والثالث لفظي فالاصوليون قالوا اصطلاح المنطقيين في اطلاق الحقيقة وفي جملة مقابل الاسمي ولا شاذ فيه ولفظي بلفظ اشهر مرادف اعلم ان التام الاولية للمعرفة بالکسر عند الاصوليين حقيقة ورسمي ولفظي فاللفظي يجري في الحقيقة والرسمي اذا طرد عليها الذبول والمراو بالترادف مطلق المساواة يعني ما يفهم من احدها يفهم من الآخر ولوح تغاير اعتبار في نواحي من الترادف الاصطلاح اذ هو عبارة عن دلالة اللفظين على معنى واحد غير تغاير في معنيهما ولذا قال المصنف في سياته ان الترادف بين الحد والمورد وكذا بين المفرد والمركب تغاير معنيهما واد اجيز التعريف اللفظي بالاعم كما يقال سحرانية بنت والداني ما فهمه وفهم الناس وقد فسر بما ينزع عن مرتبة الذات قد فسر بما هو داخل في الذات فان قيل انه لا يشل الحد التام فانه ليس داخل في الذات بل عنهما يقال الفرق بالاجمال والتفصيل يكفي في صدق على الحد التام وقيل قال في حاشيته الفاضل صاحب المختصر انتم لعل المراد انه مذكور في المختصر والا فافين الحاجب فما ذكره التعريف كما ذكره المصنف ما لا يعمل وينقص بالامكان اذ لا يمكن بالغير كما اقر في مدارك فلا يكون

معلل ما عرفت من غير ما يادى ان كل مفهوم لا يخلو عن المواد الثلث فاما بالنظر الى الذات
 اما واجب او ممكن او ممكن في سلب ضرورة الوجود والعدم بالنظر الى الذات لو كان فيه سلب
 تلك الضرورة بالنظر الى الغير لغيره يلزم تواردها على شئ واحد ان كانت الذات حقيقية
 له والى ان يكون بمنزلة التواردها لو كانت ذات كائنة وما كان ضرورة الوجود بالنظر الى الذات لو كان
 ممكنًا خاصًا بقدر الغير لزم التواردها لغيره ان كان ضرورة الوجود بالنظر الى الذات
 لو كان ثم سلب تلك الضرورة بالنظر الى الغير لغيره يلزم الانقلاب بخلاف الوجوب بالغير والامتناع
 بالغير لانها ممكنان في الممكن بالذات لان في الاول ترجيح الوجود وفي الثاني ترجيح العدم والوجوب
 ان الامكان سلب ضرورة النشئة عن الذات سلبًا بسيطًا لا يشهد به المحرر لعقل في المواد الثلث
 فلا يكون ذاتيًا ولا عرضيًا وورد الامام الرازي بان تعريف المهية الذي يطلب تحصيل
صورة غير حاصله بالنظر بطلان لا يفرغ من التعريف الحقيقية للمهية فهو اما بنفسها كحاصل من السابق
 او باجزاءها اي صفة من السابق وهما تحصيل حاصل محال اما الاول فهو يرد على غير محتاج الى البيان
 واما الثاني فلان نفس الشئ عبارة عن جميع الاجزاء ولو فرض التعريف الرسمي فانها هي العوارض
 والاعراض خارجة عن المهية فلا يحصل بها الحقيقة المطلوبة لان العوارض لا يقيد العلم بالكنه والجهل
 ان التصورات المتعلقة بالاجزاء كصور الجواهر انما هي في الناطق تفصيلًا اذا ثبتت وقبلت
 فهذا الجسم مع هو الحد الموصول الى الصوارة الى حال نية المتعلقة بجميع الاجزاء
 استيعاب جميع اجزائه التام على الاجمال وهو المحذور فلهذا تحصيل اس لم يكن حاصلًا اعلم ان
 في التعريف مسلكين مشهورين الاول انه يحصل الصور بان فعله هذا يحصل امر ان لم يكن حاصلًا في الاول
 الصورة المركبة للوجود ان اجزائه وان كانت حاصله من قبل لكنها كانت منقصة وبعد الترتيب حصلت
 الصورة التركيبية ضرورة ان الهيئة التركيبية الحقيقية لم تكن حاصله من قبل والثاني في الصورة
 الوحدانية للمحذور ان لا يستتبع وحدتها بوحدة المضاف فقط بل بوحدة الوجود ايضا لان الاجزاء الاربعة
 متحدة ذاتا ووجودا وليست اجزاء حقيقية بل هي منتميات عن نفس الذات كما ثبت في محله الثاني
 انه يحصل صورة المعرفة بالكسر في محل مرة للاحتفاظ المعرفة بالفتح ولا يحصل الصورة الثانية وانما اليها
 الالتفات فقط وعلى هذا لا يحصل الالهيته التركيبية الوصفية فلا يلزم الاستحالة ايضا لان المفروض تحصيل

صورة غير حاصله وهو متحقق فلا يلزم تحصيل حاصل فتدبر اعلم ان المقصود في التعريف قد يكون كنه
 المعرفة بالفتح وقد يقصد تعريف الحقيقة بحيث يتبين ما عداها والثاني يحصل بالتعريف بالعوارض
 ايضًا فلا يلزم بطلان التعريف الرسمي للحقيقة مطلقًا فانهم ولما فرغ من بيان التعريف شرع في بيان
 الدليل فقال شتم الدليل اعلم ان الدليل في اللغة يقال لما به الارشاد ولهم شره ولم يشهد به في بيان
 الناصب لما فيه الارشاد والذكر في الدليل ثلث معان وقد يطلق المرشد لما فيه الارشاد ويجازي افعال
 شارح المختصر ليعود ان يحمل المرشد وهو المعاني الثلث فان ما فيه الارشاد يقال له المرشد مجازًا
 اعترض عليه شارح اشرح اولاً بان يلزم من اطلاق لفظ المرشد على معناه الحقيقية والمجازية جميعاً الا
 بان يؤول بان الدليل لغة يطلق عليه لفظ المرشد سواء كان حقيقة كالناصب والذكر او مجازاً وهو ما فيه
 الارشاد وفنده المعاني الثلث للمرشد معان لغوية للدليل ولا مضائق فيه وثانياً بان الدليل
 فعيل بمعنى فاعل من الدلالة وهي اعم من الارشاد والهداية وثالثاً بان قولنا الدليل لغة كذا
 ان ذلك مفهوم مجرب وضع اللغة فلا يصح في المعنى المجازي ويمكن ان يقال ان معنى مجازي
 ومعنى لغوي للدليل ولا مشادة فيه وحق ان الدلالة في اللغة بمعنى ارادة الطريق مطلقاً حقاً كان
 او باطلاً والارشاد هو الارادة للطريق الحق فيكون هي اعم منه لكن عمومها من الهداية في غير اختلاف
 بل الهداية مرادفة للدلالة واليه الدلالة لغة مشتركة في ارادة الطريق مطلقاً وفي ارادة الطريق الحق
 ويصح ان يكون اللفظ تارة موضوعاً لمعنى اعم وتارة للمعنى الاخص من ذلك ولا مشادة فيه ثم ان دليل الصانع
 بحسب اللغة بمعنى الناصب لما فيه الارشاد وهو الصانع لانه هو الذي نصبه لم دليله عليه ومعنى الدليل
 هو العالم بالكسرة الذي يذكر المستدلين كون العالم دليلًا على الصانع ومعنى ما فيه الارشاد هو العالم
 بالفتح لانه الذي به الارشاد وفنده معاني الدليل بحسب اللغة واما الدليل في اصطلاح الاصوليين فمابينة
 بقولها ما يمكن التفصيل الصحيح النظر فيه المطلق بخبري انما قيد النظر بالفتح لانه لو لم يقيد به فاما
 ان يعني ما يمكن التوصل بكل نظرية الى المطلوب الخبري فلم يصح في التعريف على شئ ضرورة انه
 ليس شئ من الاشياء ما يمكن التوصل بكل نظرية الى المطلوب الخبري اذا نظر الفاسد فالاصح
 به اصلاً واما ان يعني ما يمكن التوصل بغيره من النظر فهو ان كان جامعاً لافراد الدليل كلها ومخرجا
 غير الدليل الا انه لا كان مناط التوصل هو النظر الصحيح وجب ان يصح بطلان توجيه ان النظر

الحلی والا استثنایان المتصلة والمنفصلة الاول ان يعلم حكم لكل افراد شئ وهو الاوسط ايجابا
 اوسلبا هذا هو العلم بقضية كلية موضوعها الاوسط ومحمولها الاكبر سوار كانت موجبة اوسالبة فهذا هو علم الكبرى
 الكلية ثم يعلم ثبوتها اسي ثبوت الاوسط بالفعل للاخر المسمى بالاصغر كلا وبهذا هو العلم
 بقضية موجبة موضوعها الاصغر ومحمولها الاوسط فهذا علم الصغر الموجبة فيلزم ثبوت ذلك الحكم اي
 صدق ذلك الحكم العام من الايجاب والسلب للاخر المسمى بالاصغر ككلا وبهذا فيحصل النتائج
 من القروب الرابع فلا بد في تلك القروب من ايجاب الصغر وكلية الكبرى واما في القروب الثاني
 صوبيها وان طرفي الكبرى يعني شئ طرفي الشكل الاول احد الامر من ايجاب الصغر مع كلية الكبرى
 اوسالبة الصغر مع الايجاب الكلية من طرفي الكبرى مثلا بعض الحكم ليس بتاثير وكل ما يقع انسان
 فما كشيء من اهل المنطق من اشتراط ايجاب الصغر وكلية الكبرى ليس بشئ ليس بشئ لانه ليس له اتية
 ان الاستلزام في صورة مساواة طرفي الكبرى ليس لذاته بل بواسطه مساواة طرفي الكبرى كانت
 تعلم ان قيد لذاته لاخراج ما يستلزم بواسطه مقدمه اجنبية لاخراج ما هو مستلزم بواسطه مطلقا سوار
 كانت شرطا ومقدمه اجنبية والا يخرج جميع الاشكال عن تعريف القياس لان ذات الشكل الاول
 مثلا عبارة عن القولين اللذين يكون الاوسط في محمول الصغر وموضوع الكبرى ومن شرط القياس
 ايجاب الصغري وكلية الكبرى فلا يستلزم الشكل الاول لذاته النتيجة بل بواسطه الشرط وهكذا باقى
 الاشكال واما قال بعض الاعلام في توجيه كلام المصنف ان هذا الانتاج ليس لذاته بل بملاحظة ان
 حكم المساويين واحد وهذه مقدمه اجنبية محل نظر فيلزم على هذا ان تكون الشرط كلها مقدمات
 اجنبية واما قال بعض الشرح الحق ان الحانقة لفظية واصطلاحية فالمنطقين اذا خذ في تعريف القياس
 قيد لذاته وموضوع القياس هو المركب من الاحوال يستلزم لذاته قول اخر شرطوا ايجاب الصغر
 وصاحب التحريد استقط هذا القيد عن تعريف القياس فقال لا حاجة الى زيادة هذا القيد لانه لا يخل
 لما هو مستلزم لنفسه وما هو مستلزم بواسطه والشكل الاول قسم من هذا المعنى العام وح لا حاجة الى قيد الايجاب
 بل مع السالبة الصغر ومساواة طرفي الكبرى ينتج السالبة فيعلم ان صاحب التحرير كان قال ولا
 ان لا حاجة الى هذا القيد لانه لا يخل للشمول بجميع الدلائل ثم قال لو فرض تخصيص البيان للموصل بالذات
 وقيد قيد لذاته لذلك تخصيص الشرط بايجاب الصغر وكلية الكبرى باطل بل الشرط الاكبر

وكل شكل يستلزم الشرط يستلزم لذاته النتيجة وكما ان الايجاب حال غير لازم للقضية بل شرط لكونها صغري
 على تقدير كلية الكبرى لك مساواة الطرفين حال غير لازم للقضية الموجبة الكلية بل هو شرط لكونها
 كبرى على تقدير كون الصغر سالبة وليس قيد لذاته لاخراج ما يستلزم النتيجة للشرط وبهذا ظهر ان
 اما قال بعض الاعلام ان هذا انما يدلو ان قيد بقيد لذاته والا فلا كلام ظاهره قابل وادرج على هذا
 الاشتراط فلو اننا اليسب وكلا ليس بـ ينتج ا ج حاصلا ان القياس المركب من سالبة
 الصغر وسالبة الموضوع كبر سوار كانت موجبة اوسالبة ينتج مع افتقار ايجاب الصغر
 لان قولنا ليس بـ وكما ليس بـ ينتج ا ج سوار كان ج اعم فليس بـ اوسا واما فلا يكون
 ايجاب الصغر مع كلية الكبرى شرطا لانتاج الشكل الاول والجاب ان السلب من حيث
 هو اذ قد خفض عقلنا لوضوح الكبرى سوار كانت من جهة عقد اكل موجبة اوسالبة لا يخل
 ملاحظة الثبوت فان لاحظنا اسي الثبوت في سالبه الصغر فلا سلب بل ايجاب سلب
 فصارت الصغر موجبة سالبة المحمول لاسالبة فوجد ايجاب الصغر مع كلية الكبرى والا
 اسي وان لم يلاحظ ذلك الثبوت في الصغر فلا اندراج للاصغر الذي هو تحت الاوسط
 الذي هو ليس بـ لان افراد ليس بـ هي التي ثبتت لـ ليس بـ ولم يعلم ان اثبت لـ ليس بـ
 اولم يلاحظ الثبوت في الصغر فان قيل سالبة والموجبة الحقيقية متلازمان فصدق سلب
 عن استلزام ثبوت سلب فاعلم في الصغري سالبة ثبوت سلب لا تفقد تحقق الاندراج وان
 لم يلاحظ الثبوت في الصغر السالبة لا يقال الموجبة سالبة المحمول وان لم يقض وجود الموضوع
 كالسالبة البسيطة عند المتأخرين لكن الحق ان الربط الايجابى مطلقا يستدعي وجود الموضوع استا
 الاستدعية فكيف التلزام لان عموم السلب عن الايجاب انما هو بالاعتبار بان الايجاب لا يخل للام
 وجود الموضوع ولحاظ تجليات السلب فانه يصح مع اخذ الموضوع من حيث ثبوت ولا ثبوت وليس عموم سلب
 عن الايجاب بحسب التحقق والتناول بل كذا صدق السلب ونوع في الامور المستحيلة صدق ايجابه
 حقيقة لان الايجاب يصح مع اعتبار نحو ما من الوجود خارجيا كان اذ هو متينا حقا كان او مقدرا
 فيتحقق التلزام بحسب التحقق والتناول يقال اولان استلزام هذا القياس النتيجة ليس لذاته بل
 بواسطه مقدمه اجنبية هي ان الايجاب الحقيقة والسلب متلازمان وثانيا ان وجود الموضوع

بحسب الفرض انما لوجب التزام من السلب الجواب حقيقة الذی يستدعي نحو انما من الوجود سوار
 كان خارجيا اذ مبنيا تحققا او مقدر او الكلام في الايجاب الخارج رتبة الحق والذی من ذلك هو الايجاب
 لكل سلب بخلاف الايجاب الحقيقة والا فلا حاجة الى اشتراط الايجاب لان الايجاب الحقيقة لا يثبت
 لكل سلب ضرورة ان الحكم موقوف على تصور الموضوع وحصول مفهومه في الذهن وظاهر ان
 مادة النقص الايجاب والسلب كلاهما خارجيان فلا تلازم لعدم وجود الموضوع في الخارج فتأمل
 والثانية ان يعلم حكم لكل خلاف شئ هو الاكبر هذا هو العلم بقضية كلية موضوعها الاكبر ومجموعها الاوسط
 سوار كانت موجبة او سالبة فهذا علم الكبر الكلية التي هي احد الشترطين في الشكل الثاني
 ومقابلته للآخر يعني حكما مقابل ذلك الحكم في الايجاب والسلب للآخر الذی هو الاصغر كلا
 او بعضا هذا هو العلم بقضية موضوعها الاوسط ومجموعها للآخر في الايجاب والسلب
 فهذا علم الصغر في الحقيقة فمذه فمذهب اربعة فيعلم منه سلب ذلك الشئ الذی هو الاكبر عند الآخر
 الذی هو الاصغر كذلك اے كلاً او بعضاً فهذا هو علم النتيجة السالبة بتأمل انما في الفرض كلها بان
 يجعل نقيض النتيجة لايجاب صغرى لان الشكل الثاني لا ينتج الا السلب فنيقضية ايجاب وكبر
 القياس لكي يتبين كبر فيقضي قياس من الشكل الاول ينتج نقيض الصغر وهو خلف او تباين
 في الضرب الاول والثالث بان يعكس الكبر ويضم مع الصغر فيغير شكلاً ولا ينتج المطلوب
 وهذا لا يجري في الضرب الثاني والرابع فان كبرها موجبة كلية وهي تنعكس الى الجزئية فلا تصلح كبرية
 الشكل الاول او تباين في الضرب الثاني فقط فان صغراً سالبة كلية وهي تنعكس بنفسها فتصلح
 كبرية الشكل الاول ثم يعكس الترتيب فيغير شكلاً ولا ينتج السالبة الكلية وينعكس الى المطلوب بخلاف
 الضرب الاول والثالث فان عكس صغراً بها موجبة جزئية لا تصلح ان تكون كبرية للشكل الاول
 وكذلك في الضرب الرابع ايضاً فان صغراً سالبة جزئية لا تنعكس على تقدير انعكاسها تنعكس جزئية وحتى
 انافصدق بالنتيجة يعقب الشكل الثاني من غير ملاحظة زوده الى الشكل الاول فانما اذا قلنا كل
 انسان حيوان ولا شئ من الحيوان جزئياً بالنتيجة اعني قولنا لا شئ من الانسان كجزئاً على
 امر واضح بدیهی وهو ان الامر الواحد كحيوانية اذا كان ثابتاً لا مرسلاً با عن امر وجب ان يكون
 الامر ان متغایران اذ لو اتحد كان الامر الواحد ثابتاً لا شئ وسلوباً عنه الفی وفيه من اجتماع النقيضين

لا يخفى وبهذا نلهم ان ما في المختصر ان لا التسلح الا بالاول بناء على ان النتيجة ليست بلازمة
 الاشكال الاول لان حقيقة البرهان وسط مستلزم للمطلوب حاصل للحكم عليه وان جهة الدلالة ان موضوع
 الصغر بعض موضوع الكبر فالحكم عليه حكم عليه وكلاً بصورة الاشكال الاول والعقل لا يحكم بالانتاج
 الا ببداية خطه سوار مرجع الاول ليس بشئ لانه ان اراد بقوله حقيقة البرهان آه انه لا بد منه في الواقع سوار
 لوحظ استلزامه للمطلوب وحصوله للحكم عليه ام لا فتح لكنه لا يصلح طريقاً للتوصل اليه بالملاحظة والعلم
 فلا حاجة ليعتد به اني وجوب وجوده الواقعي وان اراد ان التوصل الى المطلوب لا يمكن الا بان يلاحظ
 امر ويصدق باستلزامه للمطلوب وحصوله للحكم عليه كما هو ظاهر كلامه فظاهر انه غير لازم ولذا قال المصنف ضرورة
 فادعاء بطلان الضرورة لان اللزوم لا يقدّم من جنسية يوجب ان يكون مع متقدم اي لزوم متقدم فكلما
 ان النتيجة لازم للشكل الاول لكسب لازمة للاشكال الاخر ايفاً لاسماءه انما فيها والدوران مع الاول
 وجب ادعاء كينافيه اي لا ينافي اللزوم مع الاشكال الاخر واعلم ان ابا علي قد صرح في كتاب النفاذ
 بان المطلوب الذي ثبت بالشكل الثاني والثالث والرابع وان كان ثابتاً من انبأه بالشكل الاول
 بعكس الصغرى والكبر كافي الثاني والثالث او عكس الصغرى مع عكس المقدمتين كافي الرابع لكن
 التاليف في بعض المقدمات وان اتملت على هيئة الشكل الاول لا يكون طبعياً وكثيراً ما يكون النظام
 الطبعي هو وجه الدلالة وينتقل من الدليل الى المطلوب فيحتاج الى الاشكال الثالث سوى الشكل
 الاول والنتيجة والصورة الثالثة ان يعلم ثبوتات امرين اي الاصغر والاكبر لثالث موضوع
 وهو الاوسط احدهما اي احد ثبوت الامر من كلى اي الصغرى والاكبر موجبة كلية وفيه اشارة
 الى كلية احده المقدمتين فيعلم التقاطع اي التقارن فيك الامر من المحولين فيه اي في
 ثالث وسط موضوع فيلزم ثبوت الاكبر بعض الاصغر وبه النتيجة الموجبة الجزئية من الضرب الثالث
 من الوجهتين سقوط الجزئيتين او عطف على ثبوت امرين ثبوت امر له فيه اشارة الى اشتراط
 ايجاب الصغر في الشكل الثالث مع عدم ثبوت الاخر له كلى مع كلية احدهما
 فيلزم عدم التقاطعها فيه فيلزم سلب الاكبر عن بعض الاصغر في السالبة الجزئية من الضرب الثالث
 من الصغرى الموجبة والكبرى السالبة لسقوط السالبتين فلا يكون المطلوب اللازم الاجنبياً
 معجباً اي موجبة جزئية وهذا في الضرب الاول المركب من موجبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى

والثالث المركب من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى وانحاس المركب من موجبة
كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى او سالباً اے سالبية جزئية وهذا فى الضرب
الثانى المركب من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والرابع المركب من
موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى وسادس المركب من موجبة كلية صغرى وسالبة
جزئية كبرى وهو يعلم بان جعل نقیض النتيجة لکلية كبرى اذ نتائج هذا الشكل جزئية فتكون
نقائضها كلية وصغرى القياس لا يجابها صغرى فينتج من الشكل الاول بانها نقیض الكبرى
وبذا جاز فى الضروب الستة كلها اذ بان يعكس الكبرى ثم يعكس الترتیب فيترد اے
الشكل الاول ثم يعكس النتيجة فتكون هى النتيجة المطلوبة وهذا الخارج فى الضرب الاول والثالث واول
البواقى والاربعة ان يثبت الملازمة واوركانت اللزومية جزئية او كلية بين امرين فينتج فيه اشتراك
وضع المقدم اللزوم وضع التالي اللازم معنى كون النتيجة لازمة بصورة ذلك الاستثناء بشرط كلیته
فى اللزومية الجزئية الا اے وان لم یمن وضع المقدم وتحقق مستلزما لوضع التالي وتحقق
فلا لازم بین المقدم والتالى بل نفيك احدهما عن الآخر واللازم امتناع الانفكاك فيلزم تخلف
والعكس اى لا ينتج وضع التالى وضع المقدم لجواز اعمية الملازم والرفع بالعكس اى ينتج رفع التالى
رفع المقدم ولا يلزم تخلف اللزوم عن اللازم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالى بجواز خصیة المقدم
الملزوم فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع اللازم الا اعم وادى صدمع استلزام الرفع السرف لجواز
استحالة انتفاء اللازم فاذا قدم هذا المحال جاز ان يستلزم المحال الكلف هو علم بقاء اللزوم
فلا يلزم انتفاء الملزوم واجاب عنه المص بقوله اقل للزوم الكلى حقيقة سواركان بین
وجود الملزوم ووجود اللازم او بین انتفاءهما امتناع الانفكاك اے امتناع انفكاك وجود اللازم عن
وجود الملزوم او امتناع رفع الملزوم عن رفع اللازم لان رفع اللازم ملزوم ورفع الملزوم لازم
فى جميع الاوقات والتقدير اذ فى جميع تقادیر تحقق الملزوم المقدم سواركان وجود الملزوم او رفع
اللازم فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء اللزوم داخل فى الجميع اے فى جميع تقادیر
المقدم المعبرة فى اللزومية الكلية فيخرج هذا المنع اے منه اللزوم وقد فرض اللزوم هدف قد
اورد عليه بان المعبر فى كلية الشرطية اللزوم على جميع التقادیر المكنة الاجتماع مع المقدم والتقدير

ينافى التالى اذ ينافى لزوم التالى ليس يمكن الاجتماع مع المقدم فلا يكون تقدير الانفكاك داخلانى
جميع التقادیر المعبرة فى اللزوم فى هذا الوقت لا يرجع اے منع اللزوم واجيب بان اللزوم بین
شیین انما يتحقق بان يكون اللازم منتهى الانفكاك فى جميع اوقات وجود الملزوم فوقت الانفكاك
اما ان يكون داخلانى لجمع اولاً على التالى عدم امتناع رفع التالى رفع المقدم مسلم لان شرط الاتان
ان يكون تقدير رفع التالى داخلانى تقادیر وجود المقدم وعلى الاول اما ان يكون التالى اللازم
منتهى الانفكاك عن المقدم على ذلك التقدير اولاً على التالى لا يتحقق اللزوم فتكون اللزومية الكلية
التي هى جزئ القياس الاستثنائى كاذبة وعلى الاول الرفع مستلزم للرفع وعلى الحق ما فاد
بعض الاكابر ان معنى امتناع الوضع والرفع الوضع والرفع اذ ينتج اذ علم بعد علم الملازمة ان المقدم او
عدم التالى تحقق فى الواقع فالعلم بوقوع الشئ يقضى عدم استحالة فالاستدلال بالاستثنائى
انما يجرى اذا كان المقدم او عدم التالى واقعاً متحققاً والا فلا تقادیر المعبرة فى اللزومية هى اى
يمكن اجتماعهما مع المقدم وتقدير عدم بقاء اللزوم ليس لك والصورة الخامسة ان يعلم المناقاة
بينهما صدقاً فقط او كذباً فقط او فيهما فيلزم التنازع بحسبها ففى المناقاة فى الصدق فقط
ينتج استثناء وضع كل رفع الآخر ولا ينتج استثناء رفع كل وضع الآخر بجواز كذبها وفى المناقاة فى الكذب
فقط ينتج استثناء رفع كل وضع الآخر ولا ينتج استثناء وضع كل رفع الآخر بجواز صدقها وفى المنفصلة
الحقيقية اربع نتائج لاستحالة صدقهما وكذبهما مسئله السمنية نفياً اذ اذلة النظر العلم يقضى مطلقاً
اى لا يفيد اصلاً سواركان فى الالبيات او فى غيرهما قائلين بان لا علم الا بالحصل والمخرج
قد يكون جهلاً وهو مثل العلم فيما اذا يعلم ان الحاصل بعد علمه لانه لما كان الجمل المركب
مثل اليقين لكون حقيقتهما الجزم فاحتمال الغلط بان يكون الحاصل بعد النظر جزاً غير مطابق للواقع لاجزاء
مطابقاً للواقع قائم فى كل جزم فلاتميز العلم عن الجهل قال فى الحاشية انت تعلم ان هذا منقوض باحكام
الحسنى نهائى ومرة عندهم ومقبول مع وقوع الغلط فيها كذا فى شرح المواثيق يعنى فاذا جازا فى
المحسوسات ايعنى فان احس فليطو كثير فيكون جملاً غير مطابق للواقع فاحتمال الغلط قائم فى كل علم حسى
كثرة وقوع الغلط فى احس فلا يفيد احس اليقين مع انهم قائلون بافادته فاجوبوا بهم فهو جوازا
اقول يمكن ان يقال فى الجواب عن النقض المتقول عن شرح المواثيق انتم ادعيت ان مجرد النظر الصحيح

مع قطع النظر عن العوارض مستلزم للعلم بخلاف الحس اتفاقا فان جزم العقل في المحسوسات ليس
بمجرد الاحساس بل بالاحساس بل لا بد مع ذلك من امور اخرى يجب الجزم واما المحسوسات
فيتمثل الفاعل كما قلتم وان كان لا يعلم ما هي متحصلات كما ذكرنا وجواب لقادحين في الحسبة فقط
انتمت انت تعلم ان كمال المحسوسات شرطا بحسبها تفيد العلم لك للنظر الصحيح شرطا بحسبها تفيد العلم فلا يظهر
الفرق بيننا في افادة العلم وجوابا نه يمينه بالعوارض فان البداهة كما كماله بان الحاصل بعد
النظر الصحيح علم لا جهل اقول وفيه انه بماذا يعلم انه نظر صحيح فان الاحتمال اى احتمال
عدم الصحة قائم من المبادى الى المقاطع اى المطالب مثلا بمنزل معنى ان المطالب ك
تتمثل الكذب لك المبادى اى يتمثل الكذب والحس لا يفيد الا علما جازئيا وهو لا يكون كاسبا
قال في الحاشية جواب سوال و هي انه يجوز ان يكون مقاطع العلم على ما حشيت
ومقاطع الجهل على ما عقلية فاجاب بان العلوم الحسبية علوم جزئية لا تكون كاسبة فلا
الا على عقلية تمت فيه ان المحسوسات قضيا يحكم العقل فيها بواسطة احدى الحواس وهي قد تكون
جزئية كما تقول ان السواد موجود وقد يكون كلية كما تقول كلما كانت الشمس طامحة كان النهار موجودا
يكون مبادى النظر من قبيل الاخير فيفيد هذا النظر العلم الان يقال العلم الحسى عندكم ما يكون معلوما
بالقضية التى موضوعها شخص محسوس بالذات او بالعرض وح لا تكون هذه القضية كاسبة قال بعض
الشرح يمكن ان يقال المبادى على تقدير كونها محسوسا وان كانت بدسيات لا تقبل الخطار من جهة
المادة ولكن يمكن وقوع الخطار فيها من جهة الصورة كما يكون في الجمليات المكتسبة من المبادى المعقولة
وفيه ان الخطار في الجمليات المكتسبة انما تقع في الاكثر من جهة المادة لا من جهة الصورة بخلاف المبادى
على تقدير كونها محسوسا فقياس احداهما على الاخر قياس مع الفارق بل الحق في الجواب منهم التماثل
بين العلم والجهل كما هو هذا ههنا من ان العلم فاعلت الجهل باحقية فتدبر لعل اشارة الى ان
مقصود صاحب الشبهة من التماثل التشابه حيث لا يميز ان في اول الامر وهما لك لان ايجزهما يكون
علما وما يكون جملا فلا يميز ان في اول الامر فهو الشبهة كما كانت كذا افاد بعض الاعاظم مسئلة في
كيفية افادة النظر الصحيح بالعلم بالمطلوب والمذاهب المشهورة فيه ثلثة الاول ما قاله الاشعرى ان افادة
اى افادة النظر العلم بالمطلوب بالعادة اذ لا موقولا الله تعالى وهو قادر مختار ان شاء فعل وان شاء

ترك و لا يتوقف اصداره وقدرة على شئ اصلا بل كفى ارادة الفاعل المختار وما يرس في النظام اسبابا
ليست في الحقيقة لك بل بدت تعال اجرى عادة بتخلق بعض الاشياء عقيب بعض كالحراق عقيب
حماسته النار والركب بعد شرب المار ليس للماسه والشرب مدخل في وجوب الاحراق والى اصلا فلا
يوجب الماسه بدون الاحراق والاحراق بدون الماسه نعم اذا فكر صدور فعل عقيب آخر واما ذكرنا ان
نه باوى الا ان له دخلا في ذلك مع ان الامر ليس لك بل الاسباب والمبنيات كلما تخلق الماسه
اقتضت خلق المبنيات بلا سبب كما في خوارق العادات وباجل العلم بعد النظر يمكن حدوث تخلق الى
الموتور ولا يؤثر الا الله تعالى فهو من افعاله الصادرة عنه تعالى بلا وجوب منه كما زعمت الفلاسفة
ان فاعل بالايجاب ولا اختيار له بمعنى صحة الفعل والترك ولا وجوب عليه كما هو مذموم المعنونة
المسألة ما قلت المعتزلة انه اى حصول العلم بعد النظر بالتقليد ومعنى التوليد عندكم ان
يوجب فاعلا بعد وجوده غير اننا نلحق النظر فيقول من العلم بالمطلوب من غير صنع الناظر في حركة
المضاج عند حركة اليد قال في الحاشية وقياس الاشاعة في اشغالهم انشاء النظر بالذات لا يمتنع
ان الاشاعة قاسوا في الروايات ابتداء النظر بالتذكر وقالوا لو كان العلم بالتوليد كما زعمت المعتزلة
لكان تذكر النظر ايقين مفيد العلم كذا في قبيلها بين ابتداء النظر وتذكره فيما يعود الى استلزام المطلوب
من صحة المادة والصورة وهو انتقال الذهن من النظر الى المطلوب فلما ان تذكر النظر لا يولد العلم عندكم
حيث قالوا النظر المعاد لا يولد العلم فليكن في صورة الابدان ايقين لك مد فوع بان التذكر لا يولد
حصول العلم بالمطلوب فاما المطلوب حاصل فيه من قبل وانما يحتاج الى الملاحظة والانتفاع فقط
افادوا تذكر المطلوب لزم تحصيل الحاصل لا يتقبل حصول المطلوب فلم يكن المطلوب بهذه الصورة
حاصلا من قبل فيه جبر بعد النظر كذا في مقدمات شرح الساقط وهذا الدفع مدفوع بما في
النهاية ان هذا هو المقصود انما اذا غفل عن النظر والعلم بالنظر فيه ثم تذكر النظر فانه لا يولد العلم به
اى بالنظر فيه بل يكون المنظر فيه مقدورا بنفسه مباحثا بالقدرة لئلا يتنعم التكليف بالحق
انتمت بمعنى ان الكلام في التذكر بعد الفقدان عن الحصول فانه لا يولد العلم عند المعتزلة مع انه لا فرق بين
وبين ابتداء النظر في عدم حصول العلم قبله فتقول لو كان تذكر النظر مولدا للعلم بالنظر في لزم ان يصح
التكليف بالمعرفة لان التذكر ليس بمقدور بل يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا ولا يمكن ان يقع به

التكليف اذ هو تكليف بفعل الغير بخلاف ابتداء النظر لا يجد الى طائل لان التذكرة بعد الغفلة عن حصول
المطلوب وابتداء النظر بيان في عدم حصول المطلوب بل ما خلا وجه الحكم بافاودة ابتداء النظر العلم ومنه فافادة
التذكرة المذكورة كما لا يخفى والثالث ما قال الحكماء انما حصول العلم بعد النظر لا اعداد فان المبدء
الذي يستند اليه لحدوث في عالمنا هذا مفيض عام المفيض ويتوقف حصول المفيض منه على استعداد خاص
يستدعيه والاختلاف في الاحداث بحسب استعدادات القوابل فانه بعدل الله تعالى انما
يكون النتيجة من المبدء الفياض ويفيض عليه النتيجة من المبدء الفياض من المبدء الفياض من المبدء الفياض
لكن تأثيره في الاحداث ويجاوزه لما يتوقف على شروط واستعدادات القوابل والحاصل ان علم النتيجة
فانقص من المبدء الفياض وجوباً منه والنظر ويحصل فيه بطريق الاعداد دون الايجاب واختلافه
الرازي انه واجب عقبيه اي عقيب النظر والسمكين العلم واجبا منه تعالى ابتداءً بل هو
واجب من النظر والنظر واجب من الله تعالى ابتداءً وهو لا ياتي في قدرة الخلق على ذلك العمل الواجب من
النظر فيمكن ان يفعل ما يجاوزه بالوجه وان تترك بان لا يوجد ذلك الموجب وغرضنا الدلالة
من النظر لانه ليس لقدرة العبد ان ياتي في النظر بل هو فعل الله تعالى وفيه اذ اجوز ان يكون
بعض آثاره تعالى موجبا لبعض فاقى استعداد في ان يكون العبد الذي هو اثر من آثاره تعالى
خالقاً وموجباً لافعال نفسه فمذا راجع الى مذهب المعتزلة وان قيل ان المراد بالوجوب عقيب النظر ان
النظر يدخل في الجملة في وجوب العلم ولو بالاعداد فمذا راجع الى مذهب الحكماء وان قيل المراد بالوجوب
الزمان في فقط من غير دخلة النظر اصلا فارجع الى مذهب الاشاعرة مع انه يناهيه قوله وان لم يكن واجباً
منه ابتداءً فانه صريح في ان هذا الوجوب بواسطة النظر وهذا يناهيه مذهب الاشاعرة وغاية ما يمكن ان
يقال ان العلم واجب من الله تعالى بعد تعلق مشيئة اذ لا وجود الا بالوجوب فمذا ضروري الوجود
باختياره تعالى بخلاف مذهب الحكماء فانهم ينفون الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك وان قالوا بالاختيار
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فانه بهذا المعنى لا يناس في الوجوب لوجود المشيئة وغير متولد من النظر
بل هو النظر كلاهما مستندان الى الله تعالى على خلاف مذهب المعتزلة لانهم لا يقولون باستعداد العلم
اليه تعالى لوجود الله تعالى متعلق مشيئة بسببها هو النظر فهو واجب منه عقيب النظر وبهذا المذهب قد
اختاره المصنف حيث قال هذا المذهب انشبه بالحق لان حاصل هذا يرجع الى اللزوم

وان وجه النظر الاشياء للبعض مما لا يتكرر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر غير مختل
وكذا ثبوت الكل بدون الاعظمية من الجبر وكذا وجوده في الشكل الاول مع لفظ الان في
بدون العلم بالمطلوب غير مقبول فلزوم علم النتيجة للنظر مما لا يتكرر وان كان هذا اللزوم بسبب الاستناد الى
ثالث تامل فان المقام لا يخفى عن دقة المقالة الثانية في الاحكام ومتعلقاتها الاحكام
جمع حكم ولا بد من احكام وحكم والحكم عليه والحكم فيه وفيه ابواب اربعة الاول في احكام القضاة
في الحكم والثالث في الحكم فيه والرابع في الحكم عليه لاحكام الامم الله تعالى هذا ما هو من قوله تعالى
ان الحكم الا لله فلا حاكم الا الله تعالى وتفصيل ان المراد بالحكم عند اهل الشرع حكم التكليف وهو ما خطا
المعتزلة المتعلق بفعل المكلف اقتضاء او تحريم او ترك ذلك الخطاب من الوجوب واخره وغيره
او اعتبار الشارع لفعل او المكلف في ذمته العبد فلا بد من الترجيح ان يكون الحكم عبارة عن مطلق الخطاب
ويكون معناه لاختطاب الامم الله تعالى وقال بعض المشايخ ان احكام عند المعتزلة هو العقل وهذا كان
مما لا يخفى عليه المسلم كما افاد بعض الاعاظم لكن المعتزلة لما اجتروا على الشرك في خلقه فلا يجدون ان يحرموا
على الشرك في حكم الله ويمكن ان يردوا بالحكم الايجاد والتكوين هو خلق فمذا راجع الى الحق الاحكام بهذا المعنى
الامن الله تعالى بخلاف المعتزلة فانهم خالفوا اهل الحق في افعال العباد ويمكن ان يردوا بحكم القضاء والقدر
فالمعنى انه لا حكم الا الله تعالى فانه قضى وقدر كل حكم في علم القدير فصح نفى جنس الحكم من غير الله تعالى
وحكم بعض الكفار والظالمين وان كان خالفوا الحكم الشرع لكنه موافق لحكم القضاء والقدر والمعتزلة لا يكرهون
القضاء والقدر في الافعال الاختيارية عن العباد فاحكامهم في افعالهم عندهم ويمكن ان يردوا بالحكم
حكم الآخرة وهو مختص به تعالى عند الكل كما يختص الملك بي اليوم الآخر لقوله تعالى لمن الملك اليوم
ولا يتصور خلاف احد من امة الاجابة في اختصاص هذا الحكم بالله تعالى لان نزاع فيما بين العقلاء في
ان الفعل حسن او قبيح لم يمتنع صفته كماله كماله وان من الاول وفتح الثاني
يدركها جميع العقلاء لا يتوقف على الشرع او بدنه ملائمة الغرض الدنيوي ومنافوته
كموافقة السلطان الجائر ومخالفة فان من الاول وفتح الثاني يدركها جميع العقلاء لا يتوقف على الشرع
لكن الذين قد يخالفان بحسب المواضع والاشخاص والافات الا ترى ان الاعسان صفته كمال
يطبع القلوب ويوافق الغرائز الدنيوية فليس بكاملين لكن في المواضع صفته نقصان لفيض النفس

وہم اساس المنافع فہذا الاعتبار بکمال المعینین والاساءة نقصان فہی نتیجہ بکمال المعینین مع
 انہما صفت کمال فی بعض المواضع تفصیلاً لے جلب المنافع فہذا الاعتبار حسن بکمال المعینین وکفیل
 مصلحتہ لاعدائہ موافق موضعہم مفسدہ لاویلیہ فخالفت مقصودہم وکذا بعض الافعال فی عرف قومہ
 کمال و فی عرف قوم آخر صفت نقصان ونعم باقیل مصلح قوم عند قوم مفسدہ وکمال کا ماضی مثلاً
 موافق للطبیع و ملائم للفرص فی بعض الاوقات وغیرہ موافق فی بعضہا وکذا کمال بالنسبۃ اسے
 الاشخاص و بالجملة معنی الکمال والنقصان قد یعتبر بحسب التعارف و ہو قد یختلف بحسب الاوقات
 والاقوام وقد لا یختلف کالعلم والجهل والحسن والقبیح ہنذین المعینین لاریب فی کونہما عقولین بکمال
 من دون توقف علی الشرع بل انما النزاع فی حسن الفعل وقبحہ معنی الاستحقاق صدق تعالی وتوابہ
 فی الآخرة ومقابلہما فہذا لا شرعی شرعی اسے بحسب الشرع فقط فہذا امر بجزء وما لہی
 عنہ قبیحہ ولی العکس الامر بان کان الامور یہ منہا والمنہی بامور الالہیہ لا یصور فیہا حسن قبیحاً
 واقعہ منہا وبالجملة لیس فی ذوات الافعال استحقاق تہی من الثواب والعقاب بل جعل الشارع
 الصلوۃ والصوم مثلاً مناسطاً للثواب والزنا واللواط مثلاً مداراً للعقاب بدون مصلحتہ واستحقاق
 فی ذواتہما وعندنا اسی عند اکثر الخفیہ وعند المعتزلۃ عقلی او یتوقف علی الشرع وقد یسے
 فاتیانہ قد یكون لذات الفعل او عوارض ذاتہ فصار منسوباً الی الذات اولانہ لہا لم یکن بحسب الشارع
 اکثر استنادہا الی الذات التامیہ عقلیاً فلما قال فی الحاشیۃ انہما سہی عقلیاً لانہ
 قد یدرک بالعقل اولانہ لہما کان بل جعل جاعل کان من شانہ ان یدرک بالعقل
 وقیل انہما سہی لان الحسن والقبح کون الفعل بحسب استحقاقہ فاعلہ المدح والذم
 عند العقل وفیہ ما فیہ انتہت قیل وجہ فیہ ان قول القائل یرل علی ان کون کل فعل بحسب
 یتحتی فاعل المدح او الذم معلوم عند العقل و ہو لیس بل لازم بل اللازم ہوا لایجاب الجزئی
 فلا یمیز ذل القول وفیہ ان الایجاب الجزئی لیس بل لازم لان استحقاق المدح والذم فی الآخرة
 لا یقتضیان الا بالشرع فمال لکن عندنا حسن الافعال وقبحہا وان کاننا عقولین لایستلزم
 حکماً فی العبدین التعلالی بل یصیر مواجبا لاستحقاق الحکم بالامر والمنہی من الحکمیم الذی
 لا یرجح المرجح بان حکم یتقیض ما یرک منہ او منہ یتقیض ما یرک منہ لان ما یرک منہ او یرک منہ

ونقیضہ مرجح فہذا لہم حکم لیس لہذاک اسی فی الافعال حکم فاحکم ہوا لہذاک لہم حکم الامر والمنہی
 لیس الا بالشرع فمال حکم باموال الرسل وانزال الخطاب لیس ہناک امر ومنہی اصلاً قال فی الحاشیۃ
 نظیر ذلک العلة المستندۃ لحکم الاصل مالم یحکم المجتہد لہ یکن ہناک حکم وکمال مصلحتہ لہ مقتضیہ
 لا نظام کل السدائد والمدینۃ مالم یحکم بہ المملک لہ یکن لہ حکم فہذا ہما انتہت ہذا الزام علی الشرع
 ومن واقعہم فی ان الحسن والقبح یوجبان الحکم ولا یتوقف علی الشرع ومن لہذا ہذا اسی من اجل
 ان حسن الافعال وقبحہا لایوجب الحکم اشتراطاً بلوغ الدعویۃ فی التکلیف ومن لم یبلغ الیہ
 الدعویۃ ولم یطلع علی ارسال الرسل لم یجب علیہ الاحکام ظاہراً بقاب علی ترکہا ولما کان نبینا و
 سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم مبعوثاً الی كافة الانام الی یوم لقیمۃ یجب ان یبلغ الاسلام الی
 کل معمرۃ قمر او غیرہ فمن لم یبلغ الیہ الدعویۃ تاویل معدوم بخلاف المعتزلۃ والاماتیہ والکرامیہ و
 الہادیہ فاذ عندہم یوجب الحکم من الشارع فلی لا وجود للشارع وکانت الافعال لوجبت الاحکام
 حسب فصلت فی شرائع الانبیاء وینہم اسلام من اوجب ویتعبد واکثرہ وہ ذواتہ تہذیب شرعیہ
 الاحکام لہما لکنوا شرعیۃ الحسن والقبح واکلم ان ہناک لا تقریرہ ان ہذا النزاع بین الخفیۃ والمعتزلۃ
 غیر صحیح بل انما النزاع فی اللفظ لانہ ان ارید بان حکم خطاب اللہ تعالی فلا یتأتی القول بکونہ قبل ورود
 الشرع اذ لا خطاب قبلہ فلا مصلح القول بالمعتزلۃ وان ارید بہ کون الفعل مناسطاً للثواب والعقاب
 فبعد تسلیم حسن الفعل وقبحہ لا معنی لانکارہ فمن قال بان حکم قبل الشرع اراد المعنی الثانی ومن نقاہ قبلہ
 اراد المعنی الاول ولما لہم اجماع ہما اراد الآخر وقع النزاع بینہما وبعد فہم المراد لا نزاع الا فی اللفظ واما
 عن بعض الاعاظم بان المراد بان حکم فی ہذا النزاع اشتغال ذمہ العبد بالفعل و ہوا اعتبار الشارع ان
 فی ذمہ العبد بالفعل او الکف جبراً و ہذا لایستلزم خطاباً ولا کلاماً ولا یوجب الحسن والقبح ہذا الاعتبار
 الشارع لان الحسن والقبح لیس الا بالصلوۃ والاستعداد ووصول الثواب والعقاب وامانہ یتعلق
 بحسب ہذا الصلوۃ والاستعداد باعتبار الشارع باشتغال الذمہ بالفعل او الکف فلا فاذن یصلح ہذا
 المعنی للنزاع بعد الاتفاق علی الحسن والقبح العقولین وانہ تعلم ما فیہ اما اولاً فلان ہذا المعنی للحکم خلاف
 ما ہو منقول عنہم فکیف یحکم کلامہ علیہ واما ثانیاً فلانہ ان کان فی الفعل استحقاق الثواب والعقاب
 فہو حسن او قبیح فاعتبارہ فی ذمہ العبد الحسن والقبح لایکون جبراً لانہ ان کان بلا حسن وقبح او کان مع

حسن قبح لكن يكون اعتبار الشارع بالفعل او عدمه في ذمة الجسد مع قطع النظر عن الحسن والقبح بل هو الحكم
 بلا ساقطة الحكمه والصلوح لان ما يوجد وعدمه مستويان بالنظر الى الحكم ليس سابقا عليه واما الثاني فلان
 قوله ان هذا الاعتبار من الشارع لا يستلزم خطابا ولا كلاما ثم بل الخطاب النفسي والكلام النفسي غير ذلك الاعتبار
 وهو قديم وتعلقه حادث بعد الشارع فحال الخطاب والاعتبار واحد وان تغاير مفهومهما واما ما راجع الى ان
 قوله واما ما يتعلق بحجب هذا الصلوح آه معناه ان الاعتبار المذكور ليس متعلقا باعتباره ذلك الصلوح
 والاستعداد ولا يتعلق اعتبار الشارع باعتقال الذمة بالفعل او الكلف لا باعتبار هذا الصلوح والاعتقاد
 ولا يخفى ان ذلك الصلوح كان حاصله بالفعل قبل ورود الشارع فيوجب ذلك الصلوح لذلك الاعتبار
 الذي هو الحكم قبل ورود الشارع فلا يجوز الكاره من الحقيقة فلا يصلح للنزاع واما ما حاشا فلان لا يتخلو اما
 ان يتعلق ذلك الاعتبار باعتبار صفة مصلية او مفسدة او باعتبار صفة كمال او نقصان او يتعلق بلا
 اعتبار صفة كذا في اصلا في الفعل على الاول تلك الصفة حاصله بالفعل قبل ورود الشارع فيوجب
 تلك الصفة لذلك الاعتبار الذي هو الحكم قبل ورود الشارع فلا يجوز كراه من الحقيقة فلا يصلح للنزاع
 وعلى الثاني يلزم حكم الحاكم بلا اعتبار مصلية اصلا والمعتزلة ياربون عند فعل الحق في جواب ان يقال
 المردوا بحكم الخطاب ولا يرب ان الخطاب المتعلق بالافعال قديم وتعلقه حادث فالاول قبل ورود الشارع
 والثاني بعد ورود الشارع يقولون ان الخطاب وتعلقه كلاهما حادثان قبل ورود الشارع فهذا هو
 تحرير عمل النزاع فقول المورد فلا يتأتى القول بكونه قبل ورود الشارع اذا كان الخطاب قبله ثم بل غير صحيح على
 ان كون الفعل مناهيا للشواب والعقاب ليس معناه الاصلوه لما فالحكم بحسن وعين الحسن والقبح والصلوح
 في الحكم الذي هو غير الحسن والقبح بانها يوجبان لزام لا قالوا اي المعتزلة منه من كل من الحسن
 والقبح ما هو ضروري بحسن الصدق والنافع وقبح الكذب والضار فان كل عاقل يدرك استحقاق
 ثواب الآخرة وعقابها في الصدق التام والنجاة والكذب الضار اجلا ولا توقف على ابانة الشارع بل انما بل
 وفكره فيقال الفاضل ميزان في حواشي شرح مختصر الاصول ومحصل قوله ان القول باننا فعلهم
 بالضرورة او بالنظر ان الصدق التام والكذب الضار يرب عليهما الثواب والعقاب في الآخرة بعيد
 لان ما لا يلاحظ لا يسمي لا يستقل العقل بادراكه فكيف يحكم بالصلوب اجلا والحاصل ان
 امر الآخرة سمعي يتوقف على الشرع ولا يسمي للعقل لانه ادراك امر الآخرة لا بالضرورة ولا بالنظر واجاب عن

بوجوب الاول بانه يقول لا قبل العدل وهو ايصال الحق الى المستحق واجب عقلا فيجب المجازاة في
 ذلك كما كان لحكم العقل باستحقاق ثواب الآخرة وعقابها وان كان خصوصية المعاد الجسماني
 شرعا يقال بعض اشرار هذا الكلام من الجانب فان وجوب العدل واجز عقلا اما ان يراد بالضرورة
 العقلية اي كونه بدسيا عقليا فذلك في حيز الخفاء وكيف يسلم من لا يسلم كون امور الآخرة ضرورية واما
 ان يراد بوجوب العدل عقلا انه يدرك بالعقل بالبرهان فلا يستلزم ضرورة ضرورية بالحسن والقبح والغير
 من كلامه ان خصوصية المعاد الجسماني سمعي والمطلق عقلي بدسي فذلك الغير في حيز الخفاء الا ترى ان
 من الناس من ينكر امر الآخرة مطلقا ويكسبهم لا يكون باعادة الضرورة العقلية بل بالبرهان القوي
 الكلامية وباجل كونه امور الآخرة حق في نفس الامر مسلم وابدلية غير مسلمة بل الظاهر انه نظر في حق
 يحتاج الى ابانة الشارع فاصل اعراض ذلك الفاضل ان تحقق دار الجزاء لا يستلزم ادراك العقل
 ولو سلم فلا يسلم ابدلية العقلية بل الظاهر من انكار بعض الناس واستدلالهم عليه بالبرهان الكلامية
 انه نظر في كيفية خبره بحسن واثباته المشيئين الموقنين في حق دار الجزاء وحكمه علمت فاعترضنا
 ان تقرير اعراض ذلك الفاضل لا يخص بدعيه البديهة ثم ان جواب المصنف ليس بشي ما ولا فائدة
 ان كان العدل واجبا متعاليا بالاقتدار مثل افعال الآخرة كان بحيث انتشار عدل والشاء وتركه
 فلا استحالة عقلية في العدل وتركه حتى يجب الآخر فاختاره العدل لا يدرك الا بالسمع بنبوة وان كان
 واجبا متعاليا اضطرارا يكون العدل مثل صفاته الكمالية الاخر فيكون حكم صفاته وافعاله واحدا فيلزم
 ان لا يكون سجاء مختارا في افعاله وهو كفر محرم واما ثانيا فلان لو ترك العدل الذي هو ايصال
 الحق الى المستحق بان افراط بان اوصل نائما على مقدار الحق الى المستحق او فراط بان اوصل ناقصا عن
 مقدار الحق او ما وصل شيئا من الحق او وصل خلاف الحق فلا يخفى ان الاول فضل والثاني ليس
 عدلا ولا ظاهرا لان الظلم عبارة عن عدم ايصال الحق للملوك الى المستحق المالك لا عن عدم ايصال
 الحق المستعار الى المستعير لان الحق المستعار ليس حقا والمستحق ليس مستحقا ولما كان ماسوي المستحق
 عبدا لا بعدد حق العبد كماله في ملك الله تعالى وحق العبد ليس الا حقا مستعارا فالعبد ليس مستحقا
 للحق الملوك اصلا لعدم ايصال ملك الحق الى المستعير كيف يكون ظاهرا وكذا ايصاله اليه لا يكون عدلا
 لا بحسب الشرع ولا بحسب العرف والتقابل بين العدل والظلم تقابل لعدم الملكة فلا يجب العدل

عقلاً على الله تعالى لا تتاح له العقول من تعالي جوار ارتقاء عما واثماً مثلاً لا تعلم وجوب العمل عقلاً فلو جاز
المجازاة في الدار الآخرة كيفي للذة والالم الماش للذة والالم الدنيا فمن اين يحكم العقل بوجوب المجازاة
الآخرة في الواروة في الشرع لان ثواب الآخرة ثواب ابدى وعقابها عقاب شديد دائم والعقل حاكم
بعدم محاولة هذا الجبر العظيم مع عقل خيل في مدة قليلة في الدنيا وكذا بعدم محاولة العقاب الشديد الدائم
مع ارتكاب الذنوب مدة قليلة في الدنيا وان قيل المراد بالثواب اجلاً بالمجازاة عقلاً مطلقاً سواء وجدت
في هذه الدار او في الدار الآخرة وجوب العمل والمجازاة مطلقاً كيفي في حكم العقل باستحقاق
الثواب او العقاب اجلاً يقال على هذا الصير النزاع بين المعتزلة والاشعرية لفظياً كما لا يخفى على المتأمل
والوجه الثاني من الجواب ما اشار اليه بقوله على انه لم يحقق دار الجزاء لتحقيق ثواب الآخرة وعقابها
كان حكم العقل باستحقاق ثواب الآخرة وعقابها فتدبر لعل وجهه ان المقصود به هذه
الحيلة اعني قولنا ثبوت استحقاق الجزاء للأفعال معلوم عقلاً فلا يكفي الشرطية المذكورة في اثبات المطلق
لا يجوز ان لا يوجد الشرط فلا يوجد التالي اليه قط فلا يثبت المطلوب فلا بد من ضم وضع المقدم علم
يحصل علم وضع التالي ان سمعاً فسمعاً وان عقلاً فمقتضياً وان يكون وضع علم المقدم سمعياً فلا يثبت
وضع علم التالي عقلاً فان قيل المقصود بهي الحيلة المقيدة وهي ان استحقاق الجزاء ثابت للأفعال
على تقدير تحقق ذلك والعقل حاكم على ذلك التقدير يقال اذا لم يحصل للعقل الجزم في
تحقق ذلك الجزاء فلا جزم له في ثبوت استحقاق الجزاء للأفعال وغرض ضم حكم العقل بالجزم في الحيلة المطلقة
وهو ثبوت الاستحقاق للأفعال فليست الحيلة المقيدة مقصودة لهم ولذا قال بعض الاعاظم في
وجه التدبر ان هذا توجيه من غير رضا القائل واما قال بعض الشراح هذا الجواب هو الحق ليس بشيء
ومنه ما هي نظري بحسن الصلة الضار وقبحه الكذب النافع لان الاول بظاهره فيجوز للفرع ان
والثاني حسن النفع العاجل ومنه ما لا يدرك الا بالشرع ولذا يحتاج الى ارسال الرسل بحسن
صوم آخر رمضان في قبحه صوم اول شعبان فانه لا تسبيل للعقل والادراكه لكن الشرع
قد كشف عن حسن وقبحه ذاتيين بمعنى استحقاق ثواب الآخرة في ذات الصوم الاول واستحقاق
عقاب الآخرة في ذات الصوم الثاني لان الشارع يحكم لم يحكم بدون صلاحية ولا حكم الشارع بالوجوب
في الاول وباخرة في الثاني علم العقل فحقاً جالياً بان في ذات الاول حسناً وفي الثاني قبحاً قال

في احاشية المعلقة على قوله لكن الشرع آه لا يخطئ انه تعصب بالحقل حكيم بعدم الفرق الا يجعل
الشرع وغاية ما يقال ان الواجب لغير النفس انما هو الصوم مطلقاً وتقدير شهر رمضان
لفضله مثل نزول القرآن وغير ذلك فيلزم كون اول شعبان مثله لصحة صحتها التي تتكون
خارجة عنه في حكمه فتأمل جلاً انتمت اشارة الى ما افاد بعض الاعاظم انه لو لم يفرم فانه يلزم
منه ادراك العقل الحسن والقبح وايضاً غاية الزم من عدم وجوب صوم اول شعبان المقصود هو التحريم
الحق ان الشارع اوجب تقهر النفس الصبر مطلقاً واما خصوص رمضان فلفضائل فيتم واجب النظر
يوماً للضيافة فحرم صوم ذلك اليوم ليقبح الاعراض عن ضيافته الله تعالى ثم اختلفوا في ان
يما بينهم فقال القدامى منهم لاذنا الفعل وقال المتأخرون لصفة حقيقية توجب اي كان
الحسن والقبح فيهما اي في الفعل الحسن والقبح وقوم لصفة حقيقية في الفعل القبح فقط بل الحسن
عدم القبح وقال الجبائي ليست صفة حقيقية بل وجهاً واعتبارات والحق في ذلك لا إطلاقاً
سواء كان لذات الفعل او لصفة حقيقية او لوجه واعتبارات فلا يرد النسخ علينا تقريراً لوجه
لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة حقيقية لازمة لزم بطلان النسخ لان مقتضى الذات
لا يتخلف فاذا كان الحسن والقبح مقتضى ذات الفعل فلا يمكن انفسا كونهما نجب كون الحسن مناً
ابداً وكون القبح قبحاً ابداً مع ان بعض الافعال قد يمتنع منه ويصير قبحاً ابداً لا يرد عليه ولا ينافي
لانقول بكون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة حقيقية بل انما نقول بالاطلاق الاعم فالمنسوخ
يجوز ان يكون حسنة فغيره فلا يكون حسنة باتياً عند النسخ ويصير قبحاً قال في الحاشية اشارة الى انه
يرى على غيرنا وهم الذين قالوا ان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة لازمة وسبب ما يذهب
الايراد عنهم ايضاً وخلاصته ان الثاني قد يلزم عليه غير كبرودة الماء عند تخليه عن ان الذات
عندهم ما ينسب الى الذات سواء اقتضت الذات من حيث هي كما في اقتضاء الاربعة للزوجة او مع
الشرائط كما في اقتضاء الماء للبرودة فان الماء اذا خلى وطهر وفرض انتفاء القوارير مقتضى البرودة
والحاصل انهم اخذوا الاقتضاء الذاتي بالمعنى الاعم وليسقط اعتباره كاحاطة الميتة عند الخصية
يعني انه قد يسقط اعتبار كونه ذاتياً كاحاطة الميتة فان حرمتها وان كانت ذاتية لكن يسقط اعتبارها
عند الجملة فصارت رخصة ولذا لم تجز النسخ فيما لم يحل سقوط حسنة او قبحه واجيب بان القتل ظلماً

وان كان غير القتل قصاصاً مثلاً لكنه مخالف بالحقيقة المعبرة شرعاً وحاصله اعتبار المحققين في
منه في المقتلين بصير احققين مختلفين يعني ان القتل احرام وان كان عين القتل
الواجب بحسب اصل الحقيقة لكنه مختلفان في الحقيقة المعبرة شرعاً فاعتبار استحقاق متعلق في الثأر
واعتبار عدم في الاول بمنزلة الفصلين المتضمنين للحقيقتين المختلفتين فلا يلزم انفكاك ما هو ذاتي للشي
عنه عند النسخ واعتراض عليه لم يقوله ولا يخفى ما فيه انتمت قال بعض الشراح وجهه ان ثواب الجاهات
والاعتبارات لشي واحد لا يوجب تعدد الذات بالذات ولا بحسب الشرع فانه لم ينظر من كلام الشارع
ان صوم عاشوراء بحسب الزمان حقاً بل حقيقة واحدة وقال بعض الاكابر في وجهه ان يرجع
الى التحسين الشرعي والتفريق الشرعي فان الحسن الفعل حسن في نفسه وان لم يرد به الشرع
بل هو كاشف عن حسن في اعتبار الشارع وفيه ان حاصل الجواب ان ذات الفعل في الصورتين
واحدة لكن بعد انضمام الصفة اى الظاهر او حقيقة صارة حقيقتين مختلفتين معتبرتين عند الشارع باعتبار
الاحكام وليس معناه ان حقيقتين شرعيتين فقط حتى يرد انه لم تكونا عظيمتين بل شرعيتين فالاولى
في وجهه ان يقال المراد بالذات نفس الذات لا الذات المتصفة بالوصف والالام يفتح المقابلة لعل
الحق ان قول الجيب بالحقيقة اكار للنسخ الذي عليه اجماع المسلمين لان النسخ لا بد له من اتحاد موضوع
القضيتين المتناقضتين المفهومين من النسخ والنسخ وانما يرفع التناقض بينهما اختلاف الزمان
المعتبر في النسخ ضرورة انه لا يجوز ان يقال الصلوة واجبة مثلاً فاشق لقولنا الصوم واجب وهذا بدعي
فالقائل بهذا الجواب اما ان يعتبر حقيقة النسخ او لا والاول مستلزم بطلان جوابه والثاني باطل
في نفسه للمادة القاطعة الدالة على تحقق النسخ حقيقة ثم لم يتحقق على ما ذكره في الجواب صورة النسخ بناءً
على اتحاد الموضوع للقضيتين المتناقضتين بحسب الظاهر ثم من الحنفية من قال لعقل قد يستقل ببعض
الاحكام فواجب له بيان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بحجابه تعالى كالكذب والسف وغيرها حتى يجب
الايمان على الصبي العاقل الذي يميز بين الايمان والكفر فلا فرق بينهم وبين المعتزلة في هذه المسألة
فانهم قالون بان الحكم في بعض الاشياء يدرك بالعقل ولا يتوقف على الشرع وهم ايضا قالون
به كما انهم موافقون للمعتزلة في عطية الحسن والفتح بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة فلو كان
بينهم وبين المعتزلة خلاف لكان في تعيين ذلك البعض من الاحكام والظاهر من كلمات المازيرية

ان ذلك البعض هو الايمان بالله تعالى وكل ما يليق بحجابه ووجوب حرمة الكفر وكل ما لا يليق بحجابه تعالى
وعند المعتزلة كثير من هذا فافاد بعض الاعاظم ويعلم ان الحسن والفتح عند المعتزلة مستلزمان في نفس الامر
بحسب الاحكام وان كان العقل يدرك بعضاً دون بعض والمازيرية وان صرحوا بان العقل بعض
الاحكام ولم يقولوا باستلزامهما ادراك العقل جميع الاحكام لكن يلزم عليهم بالزم لان استلزام
البعض دون البعض حكم محض وبهذا ظهر ان ما قال بعض الشراح ان المعتزلة ذهبوا الى الايجاب
الكل في استلزامها الحكم وجمهور الحقيقة الى السلب الكل وبعضهم الى الايجاب والسلب بحسب عين ليس
كما ينبغي قال بعض الاعاظم يفهم من كلام الامام فخر الاسلام ان حاصل النزاع بين المازيرية والمعتزلة
والاشعرية ان العقل عند المعتزلة علم موجب للحكم وعند الاشعرية محدثه وعندنا لا هذا ولا ذاك بل العقل
يوجب اليقظة الحكم وتعلق الحكم من تعليم النسخ والتراجع بهذا لا يليق ان يقع بين اهل الاسلام لما مر من
اجماع المسلمين على ان الاحكام الالهية تعالى وفيه ما ادران المعتزلة لما خروا الاجماع على ان لا خالفوا الا الله تعالى
فلا بعد عنهم خرق هذا الاجماع ايضاً وردى عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه لا عدل كاحد
في الجهل بخلافه لما يروى من الله لا كل الدال على وحدانيته وصفاته الكمالية والتي ان الايمان بالله تعالى
وصفاته صفة الكمال والكفر بصفة نقصان عند جميع العقلاء واليه الايمان شكر النعمة وهو صفة كمال
والكفر كفران النعمة وهو صفة نقصان فالايان حسن والكفر قبيح عند العقل فينبغي ان يرغب الى حسن
وان يرغب عن القبح فالعبد لو ترك ما استحسنته لعقل ولم يوجد حكم من الله تعالى في اتيانه وتركه يكون
معاقباً ولم يكن معذوراً الا ان يقال انه لا يعاقب لعدم وجود ان الحكم من الله تعالى ولعذر عدم الاعتراف
الكل على العقل فلا اعتماد في حكم العقل بان في الاول امر الله تعالى وفي الثاني نهي عن حتى ثبتت
الوجوب في الاول والحرمة في الثاني وبهذا في جميع الاحكام غاية الامر انهم فيها استعداد كونه ما هو آية
ومنها عنة من جانب القابل لكنه يجوز ان يخصها الله في وقت لم يات بعد فلا يجب افاضة الامر انهي
تأمل فيه ولما كان لقائل ان يقول انه لو وجب الايمان بالله تعالى بلا بحث رسول ووعود فلو كان
شخص يجر حصول العقل بلا ايمان بالله تعالى وصفاته لزم ان يكون معذراً بلا دعوة رسول لان الايمان
واجب عليه وليس له عذر بالجمل مع ان قال تعالى **وَمَا يَذَّكَّرُ بِهِ نَبَأَ كَثِيرٍ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ اُنذِرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**
اقول الملائكة لا عدل له بعد مضى ذلك التأمل فانه بمنزلة دعوى الرسول في تنبيه القلب

وتنقلد في مختلفه فان العقل متفادنة في الفهم والادراك فلا يكون الشخص المفروض مغذيا بعد مضي
 مدة التامل التي هي بمنزلة دعوة الرسل هذا ما يؤخذ من اصول فخر الاسلام حيث قال فيما سمي قولنا
 يكلف بالعقل ان اذا اعانة الله تعالى بالتجربة والمهارة لذكر العقاب لم يكن مغذورا وان لم يبلغ الدعوة
 على نحو ما قال ابو حنيفة في السيرة انه اذا بلغ خمساً وعشرين سنة لا يمنع من ماله الا قد استوفى مدة التجربة
 فلا بد ان يزاد ورشدا وليس على المحذور في هذا الباب دليل قاطع وفي شرح اصول الان ادراك مقارن
 في حق تبيينه القلب بمنزلة دعوة الرسول وايضا لا غدره بعد الاصل الا في ابتداء العقل ثم قال ان ثم
 الدعوة ولم يتقد شيئا من الكفر والايان في ابتداء العقل كان مغذورا لانه لم يمض عليه مدة التامل
 ولو اعتقد كفا لم يكن مغذورا لان اعتقاد جانب يدل دلالة واضحة على انه ترك الايمان مع القدرة
 على تحصيله بالتامل وانما لم يفتخر الكفر وبما قد ناهى من المذهب يتفرع عليه مسئلة الباطن
 في شأه الحبل قال في الحاشية من بطلان في الجبال الشاهقة ولم يبلغه الدعوى ولم
 يتقد بالعقائد ولم يعمل بالشرايع عند المعزلة وطائفة من الخفية يعاقب بالآخرة لذلك
 ما يستقل بالعقل الصواب ان يقال عند المعزلة يعاقب تبرك الواجب وفعل الحرام وثواب
 بفعل المحسنات من الواجب والمندوب وهذا كل فيما يستقل به العقل باذراك جهة محنة او مقبحة وهو
 كثير عندهم وعند طائفة من الخفية يعاقب باختيار الكفر مطلقا سواء كان في ابتداء البلوغ او بعد
 مضي مدة التامل ويعاقب تبرك الايمان بعد مضي مدة التامل والمواظدة تبرك ما سوس الايمان فمثلا
 من الشكر لم يعلم حال برهانية صريحة منهم وما يفهم من كلامهم والى ان عندهم لا يعاقب تبرك ولا ثواب
 بفعله بل يشترط بلوغ الدعوة فيها وعند الاشاعرة وجه من الخفية لا يعاقب لانه الحكم انما
 بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه انتهت يعني عند الاشاعرة وجه من الخفية لا يعاقب تبرك الايمان
 واختيار الكفر وكذا في غيره من الافعال لا يشترط بلوغ الدعوة في جميع الاحكام لنا الحسن الاحسان
 وتقيم مقابلته بالاساءة مما القى عليه العقلاء حتى من لا يقول بالرسالة كالبشر
 فلو ان ذاق لما كان كذلك قال في الحاشية لك ان تقول ان اتفقهم على ذلك يجوز
 ان يكون لانهما من صفات الكمال والنقصان كن جوب بل صدق وامتناع الكذب
 حقه تعالى اما بالمعنى المتنازع فيها يمنع تمتع يعني انه يجوز ان يكون الاتفاق على حسن الاحسان

وتقيم الاساءة في مقابلته بمعنى كون احدهما صفة كمال وكون الآخر صفة نقص لا بمعنى استحسان ثواب
 الآخرة وعقابها لان الافعال لا تنقص بها الا بالبراءة والاطاعة وعدمها وبها بعد الحكم بتلك الافعال
 فلو ساء عقليته موقوف على عقلية احكم وهي لم تثبت بعد والحياب بانها هي حسن الاحسان بحسب التلك
 لمصلحة عامة كمنع الضرر بالضرورة وانما يفرض لولا عيننا في كل واحد من الحسن والقبح
 للذات الفعل وجه الضرر على هذا الادعاء ان حسن الاحسان لا يكون لذاته بل لرعاية المصلحة العامة
 بل الدعوى عدم التماثل على الشرع سواء كان لذات الفعل او لغيره ومنع الانفاذ على
 انه اي ذلك الحسن منطوقه تعالى ويستلزم له لا يستلزم ان لا تنقل بالاستئذان من حكمها منه
 تعالى بل تنقل ذلك بالصح وانت تعلم ان هذا المنع لا يمس القائلين باستلزام الحكم اليهم لان
 مقصودهم من هذا الدليل ليس الاثبات عقلية الحسن والقبح فقط الاثبات استلزام الحكم اليهم حتى يسمي
 المنع بان التقريب غير تام واعلم انه قد استدلل بعض الاعاظم على كون الحسن والقبح عقليين
 الاول ان لو كانا شرعيين لكانت الصلوة والزكاة وبين في نفس الامر قبل بعثة الرسل محيل احكاما
 واجبا والآخر انما ليس اولى من العكس وهو ترجيح بلا مرجح ومناات حكمه الامر وهو حكم قطعاً وفيه ان
 في الصلوة صفة الطيبة التي هي صفة الكمال وفي الزكاة صفة الخيانة وهي صفة نقصان البيت فليكن
 المرجحون حكم بوجوب الاول وحرمة الثاني مع حكمه زائدة في ذلك الحكم وهو ان بعد الحكم باطاعتهم
 الثواب الآخرة يستحق بعد ما صحت بها والثاني ان لو كانا شرعيين لكان ارسال الرسل بلاؤا وفنة لارحمه لانهم
 كما نفا قبل ذلك في رفايته بعدم المواظدة في شئ مما يستلذه الانسان ثم بعد نفي الرسل صاروا بعض
 تلك الافاعيل في عذاب ابدى فاي فائدة في ارسال الرسل الا التفتيق وتعذيب عباده فصار
 بلاؤا وبفت لانه يمين برحمته في كثير من مواضع تنزيه وانت تعلم ان المنسيات قبل النهي وان لم تكن قيمية
 بمعنى استحسان العقاب لكنها قيمية بمعنى صفة النقصان لانها خباثت في علم الله تعالى فلا تستحق
 للامر بها حتى تكون مستحقا للثواب لانه خلاف الحكمة والحكمة صفة كمالية لا تعالى وخلافها محال على انه
 يراد عليه ان المواظدة عندكم موقوفة على العقل في بعض الافعال وعلى الشرع في بعضها وعلى حكم
 الشرائع مطلقا فاس فائدة في خلق الادراك في المجدد اس فائدة في ارسال الرسل وكانوا قبل
 ذلك في رفايته فاموجودا بكم فموجودا بنا واستدل بعض الشرح على كون الحسن والقبح في الافعال عقليين

بوجوبه منها انه لو لم يكن في ذات الصلوة والصوم مثلاً وكذا في ذات الزنا واللاطعة استحقاق شيء من الثواب والعقاب بل الحق سبحانه جعل الامر من الاولين مناطاً للثواب والاخرين مناطاً للعقاب بدون مصلحة واستحقاق في ذواتها يكون ارادة الباري جزائية تعالى الله عن ذلك وفيه ان الافعال مختلفة بالطبيعة والنجاسة وبها صفات الكمال والنقصان يستحق سبحانه لتعلق الامر والنهي وليس لنفس تلك الافعال وللاولاد منها استحقاق الثواب والعقاب بل بواسطة الاطاعة وعدمها وبها بعد الامر والنهي ومصلحة في استحقاقها كما في غاية النفاذ ومنها ان الفعل لو لم يكن في ذاته يخص تقيضي ارادة الفاعل بحسن مثلاً يلزم الترجيح بالمرجح في كونه حسناً مثلاً فان الفعل فرض نسبة الحسن والقيح اليه على السواء فظهر لارادة الفاعل ايضاً وفيه اننا لا نسلم ان ارادة الفاعل المختار يقتضي تخصيص ولو سلم فقول ان صفة الطيبة والنجاسة تخصصان لتعلق الامر والنهي والاطاعة تخصصة الاستحقاق الثواب في علم التقييم ونهياً في الحكم بالضرورة ونفس الفعل وشي من لوازمه لا يقتضي هذا تخصيص فان قيل اذا كانت الافعال بل الامر والنهي في انفسها يتصف بها كمالاً والنقصان فما تحقت للثواب والعقاب فبما كانت حسنة وتجتبى بالمعنى الاول حسنة وتجتبى بالمعنى الثالث اي قبل الامر والنهي وهو المعنى بذاته الحسن والقيح بالمعنى الثالث يقال ان استحقاق الثواب والعقاب في علم التقييم مخصوص بالاطاعة وعدمها وبها لا يوجد ان الابطاع لتعلق الامر والنهي بنفس الفعل ولا شيء آخر استحقاقها وان ثبتا بما ثبتا بواسطة الاطاعة وعدمها وبها بعد تعلق الامر والنهي واستحقاق المردح للطيبات بسبب صفة الكمال بخلاف الاستحقاق بالمردح بسبب الاطاعة لان المردح لصفة الكمال باعتبار الحب والرضا والذم لصفة النقصان باعتبار النفرة وعدم الرضا والمردح للاطاعة باعتبار اعطاء الثواب في الذل والالزام بوجوب الاطاعة باعتبار افعال العقاب فيها فالاول يمكن قبل الامر والنهي والثاني لا يمكن الا بعدا فتأمل واستدل على كون الحسن والقيح عقليين بان الله اذا استقوى الصدق والكذب في المقصود اثنى العقل الصدق على الا حسن ذاق لما اشر واجاب عنه المصطفى و

فيه انه لا استواء في نفس الامر لان لكل منهما لزام مغايرة للآخر فهي تقدير مستحيل فيمنع الايتار على ذلك التقيد قال في الحاشية اي على تقدير وقوع المساواة الجواز استلزام الحال للمحال ومن المعلوم ان عدم الايتار ليس محال بالنظر الى الاستواء عند

انتمت والحاصل انه ان اريد بالاستواء الاستواء في المقصود مع حصول جميع الاغراض فهو محال اذ لكل منها لوازم وعوارض مختلفة واذا كان محالاً فعلى تقديره يجوز ان يستلزم محالاً آخر وهو ايتار الصدق مع عدم المردح بجواز ان يستلزم المحال محالاً وان اريد بالاستواء في النجاسة فلا يلزم منه كون الحسن ذاماً للصدق بجواز ان يكون الايتار مرجحاً آخر لا ذاتية احسن واقبل ذلك هو الاعتقاد ثم ان ايتار العقل الصدق بجواز ان يكون لكونه صفة كمال لا كونه مائة تحت بثواب الآخرة لان استحقاق ثوابها وعقابها انما يكون بالاطاعة وعدمها وبها بعد الحكم فاستحقاقها ايضاً بعدة فحققت الاستحقاق بوقوف على عقلية الحكم وهو لم يثبت بعد ذلك اي الاشعة لتعقبي عقلية احسن والقيح او لا لو كان ذاتياً لم يفتتح لان بالذات لا يتخلف ولا يتخلف وقد تخلف فان الكذب مثلاً يجب لصحة فهمنا فاذ خبر عن سفاك فصار حسناً وقد كان قبيحاً وانما يجب بالانسان ان يتخلف القبح منها عن الكذب بل الكذب باق على قبحه لان هناك ارتكاب اقل لتقيمين لان الكذب صفة حسنة تامل هذا وتنبه بان من انفسنا ما هو شر من الصدق انفسنا ما هو خير من النافع وفيه ان جعلت الموافقة باعتبار مرجح الكذب لكنه منافق باعتبار مرجح الصدق النافع المقصود من اقل التقيمين كما لا يخفى قيل ان الفاضل ميزاجان يدعيه ان الكذب هو هناك وكل واجب حسن فيدخل في الحسن فلا يكون قولكم ليعبر الكذب حشاً صحيحاً اقول في وفيه الحسن فيه

الايتار في القبح لانه هذا معنى قوله هم الضمومات تبليهم الخطيئات غاية الامر انه يعلم القول بان كل منهما كما يجب كون بالذات كذلك بالغير اس بواسطة الغير واسطة في العروض ولعلهم يلدن موينه وبه انهم لهما الخاص عن النسخ بانه يمكن انقلاب النسخ الى المحرمة وبالعكس على انه لا يمتنع على الجبائية القائلين بان حسن الفعل وقبحه ليسا الذات بل لصفة زائدة اعتبارية ولا علينا لانا نقول بالاطلاق الاعم وقد عرفت ان الاقتضار الذاتي يطابق على سنيين الاول ان تكون الذات متفنية بلا شرط ان لا يصبغ بخلافه اصلاً كالزوجة للاربعة والثاني ان تكون الذات متفنية بوضعية وطبها كاقضار الماولة للبرودة فيصنع تخلفه من الذات بوضع عارض ومرد المحرمة من كون الحسن والقيح لذات الافعال هذا المعنى وهو لا ينافي في التخليص فلا يتم الدليل عليهم ايضاً فتأمل وتانياً لو كان ذاتياً لا يجمع التقيضان في مثل لا كذا بن عن ذلك فان صدق يستلزم الكذب

اقول صدقة عبارة عن مطابقة هذا الكلام الواقع وهذا انما يكون بصدور الكذب في الغرض كما ذكرنا
بالعكس اي كذبة يستلزم عدم الكذب صدقة لزوم الكذب بالذات وكذبه لزوم عدم الكذب بحسن
بالذات وللملزم حكم الاثر فيكون صدق قبيحا مع كونه حسنا ويكون كذبا حسنا مع كونه قبيحا فلم يزم
اجتماع التقيضين وهما كلام من وجوه الاول ان الكذب قولنا لا كذب بن غدا طريقتين الاول ان لا يتكلم
في الغرض كلام صادق فغير هذه الصورة يتحقق الصدق والكذب والآخر ان لا يتكلم بكلام اصلا بل بسكت
ففي هذه الصورة كذب يتحقق من غير الصدق وحيث ان الكلام على تقدير وقوع القول بالخير مع سائر
الصدق الكذب بالعكس فيقال ان الصدق والكذب يكون بينهما مصاحبة التافهة فقط من غير
فلا يلزم المحذور الا ان يقال اننا فرضنا ارادة القائل بالكذب في الغرض لولا ان كان الصدق في الغرض
فيجوز لبقا تلك الارادة يستلزم كذب القول المذكور اما الصدق او الكذب فان الكذب عن الكذب عن الشيء
يتحقق باعدام ارادة فعله مع يلزم اجتماع التقيضين فان الكذب فيجب مستلزم لاس كائين مستلزم
الحسن في اثنين او الاشارة من بالضرورة جميع احسن واصلح في امر واحد فيتم الدليل على كلا التقيضين
والثاني انه يلزم اجتماع التقيضين بمثل ما ذكرنا على تقدير كون احسن والقيح شرعيين ايضا فانه لما كان الصدق
امورا به والكذب منهيها عن الشرع ففي هذه الصورة يستلزم صدق الكذب وكذبه يستلزم الصدق وحيث
عنه بان كذب هذا القول ليس بقيح فان هذا خلف بالمعصية التي هي الكذب خلف الوعد بالمعصية
جائز في الشرع ليس بقيح قيل يمكن ان يقر بمثل ذلك في احسن والقيح العقليين فان الوعد بالكذب
يجوز ان يكون تخلف في نفس الامر من غير وجود الشرع غير مستحق للعقاب فلا يكون قبيحا او يتلزم
شيئا حسنا آخر سواء كان صدق القول الآخر او الغرض على ترك الكذب فلا يلزم اجتماع التقيضين الثالث
انه يلزم المسامحة في قوله وبالعكس لان الظاهر ان عكس سبق ان كذبه يستلزم القول الصدق في الغرض وغير
لازم جواز ان لا يقول بقبول في الغرض اصلا الا ان يرد بقوله وبالعكس ان كذبه يستلزم عدم الكذب في الغرض كما
فرضناه وهو ان القول الصدق في الغرض وعمله هو الكذب في الغرض فيصح الكلام في هذا وبما بينه ذلك
اي بكون حكم الملزم حكم اللازم الا ان في المنفرد لا يشترط ان يكون شوا بالذات بل بالعرض
اي بواسطة الملزم واسطة في العرض كما قال ابو علي في الاشارات الشرع دخل في القدر بالعرض
فان التقدير الا انما يتعلق اولاه بالذات بالخير لكنه قد يكون متوقفا على وجود الشرع لعل ولا اقر الشرع

كما ان تعالى فرض الجهاد على بنيينا ومولانا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مع ان فيه قتل الكفار وتجويعهم
في غير الكثير اعظم من ذلك وهو اعلان كلمة الله تعالى واجراء الاحكام التي في غير الدنيا والآخرة وخلق
نور الحق والايان وازالة ظلمة الكفر والظلمة ثم ان الاقسام بحسب التقية العقل خمسة خيرة وخير
وما استحسن فيه خير والشر وما يغلب فيه خير على الشر وبالعكس فالاول اعني الخيرة الحضر وهو لا يقبل
العدم لان العدم محض متعبر في الواجب بجمانه وما قيل ان الملائكة انما عرفت بالشر في ذواتهم فاعلم
اصلا فيده انهم لم يولدوا الانبياء بحكم النبي وقد يكون ذلك الحكم شر قليل كما جاهد فلا يكون فيه خير محض بحيث
لا يكون فيه شائبة الشر اصلا والثاني اعني ما يغلب فيه الخير على الشر فكلما في الملائكة والانبياء عليهم السلام
فان شرهم هو العدم اسبق واللاحق اقل القليل والثالثة الباقية اعني ما استحسن فيه الخير والشر في
شر محض وما يغلب فيه الشر ليست بوجوده وبالحكمة تقصود احكام العلم انما هو خلق العالم ونظامه
لا يرب ان الخير فيه غالب على الشر وان كان الشر في بعض احاده غالباً او مساوياً للخير اقل هذا
الجواب يرشد الى ان الاقسام المذكورة سابقا من احكامها يكونان بالذات يكونان بالعرض
اي في فان حكم اللازم وان لم يكن الملزم بالذات لكنه يكون بالعرض فهذا الصدق حسن بالذات
فيجب بواسطة ذلك هو الكذب والكذب فيجب بالذات حسن بواسطة ذلك هو الصدق فافهم
او وعليه اولاه بان احسن والقيح لازم للصدق والكذب في شرعيتين عنهما فلا يصح هذا الجواب من قبل
المختصة والماتيرية لانهم قالوا بان استلزام احكامهم فيلزم اجتماع الوجوب واحتماله وهو اجتماع التقيضين
وربما يمنع لزوم احسن والقيح للصدق والكذب وبان الصدق بهنا عين الكذب لان صدق
لا كذب بن غدا نفوس تحقق مصداقه الذي هو الكذب في الغرض والصدق حسن بالذات والكذب فيجب بالذات
فحكم العينية بين الصدق والكذب يلزم اجتماع التقيضين من جهة واحدة واجواب منع العينية لان الصدق
لا كذب بن غدا ليس بنفس تحقق مصداقه الذي هو الكذب بل بالصدق هو مطابق الخبر للصدق لان
تحقق المصداق قائم وثالثان فعل العبد اضطراره من ضرورة ان فعله كمن والعلم بالوعد بوجوب
وجوبه له يوجب وجوبه او اخرج الوجود صار العدم وجوباً وتنجيم المرجح محال فالعبد يوجب له وجوب
واذا وجب وجود فعل العبد مضطر في فعله فلا يكون حسناً ولا قبيحاً لاجتماع هذه الحسن و
بعضها في الغرض قال في الحاشية قال في المختصر واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون حسناً ولا

فبيح الدان انه اجماعا لانه اذا كان واجبا فافضل وان كان جائزا فانا فنفسه الى
 مرجع عاد التفسير والافعال اتفاقا وتفسير ذلك في الشرح العضدي وهو ان الفعل
 ان كان لازم الصدور عن الغير بحيث لا يمكن الترك فظاهر انه غير مختار بل فاعلا اضطرار له وان كان
 جائزا وجوده وعدمه فان انقضى الى مرجع المرجع يعود التفسير فيه بان يقال ان كان لازما فاضطر
 والا احتياج الى مرجع اخر ولزم التمس وان لم ينفق الى مرجع بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخر مع تساوي
 الحالتين من غير تميز او من الفاعل فهو اتفاقا ولا يخفى انه يرجع عليه ما قال الفاضل سراجا
 في حاشي شرح مختصر الاصول انه مبني على الاصلية يعني ان هذا الاستدلال على الاضطرار ينبغي
 على نفى الاولوية لانه مختار انه مقتضى مرجع لكن لا نسلم انه يلزم ان يكون الفعل لازم الصدور
 متى يكون اضطراريا ولا انه جائز وجوده وعدمه حتى يلزم التمس او كونه اتفاقيا ان اريد ان يجوز تساوي
 الطرفين بل يجوز ان يصير الفعل مع ذلك المرجع صدوره او لا صدوره جائزا غير اوس
 خلا لزم الاضطرار للفعل من الفاعل من غير وجوب فلا يثبت الاضطرار ايضا وهذا معنى قوله سراجا
 بعد قوله في الاتفاقية لوجه السبب فلا بد في تمام الاستدلال على الاضطرار من نفى الاولوية وفيه ما فيه
 انتهت اشارة الى وضع منع كونه اتفاقيا لانه وان فرض مع السبب المرجع لكن لما لم يكن لازم الصدور
 بل كان جائزا وجوده وعدمه مع ترجيح الوجود من ذلك المرجع ولم ينفق الى مرجع اخر يلزم كونه اتفاقيا
 لان المراد من الاتفاقية ما كان موجودا بلا مرجع تام فيلزم ان يكون الفاعل غير مختار فيه لان الاتفاقية
 ليس مختارا لانه مقتضى من الفاعل من غير قصد وتعلق قدرة واردة والحاصل انه ليس المراد من الاتفاقية
 بهذا ما يكون بلا سبب اصلا حتى يمنع ذلك بل المراد منه ما لم يكن يقصد الفاعل اختياره وان صدر
 عنه ولا معنى لمنعه ولا ريب في كون الاتفاقية بهذا المعنى غير مستحق للرجوع والتمسبب والعتباب
 وحاصل الاستدلال الذي قرره المصنف ان فعل العبد يمكن والممكن ما لم يترجح وجوده سواء كان ترجح
 بانفعا للوجوب او لا لم يوجد ضرورة استحالة وجوده تساوي وجوده وعدمه واذا ترجح الوجود من
 مرجع كان عدمه مرجحا وتوقع المرجح وتحقق محال واذا كان العدم محال ولو بالغير كان تحقق
 نقيضه وهو الوجود واجبا ولو بالغير فثبت ان ما لم يجب الوجود لم يوجد فاذا وجب وجوده وجب العبد
 فالعبد في فعله مضطر ولا يخفى ان تقرير الاستدلال بهذا النحو لا يتوقف على نفى الاولوية الغير المانعة

حد الوجوب فيكون احسن ليس فيه التطويل المذكور في المختصر فيكون اختصارا لهذا المقام ما قيل على الاستدلال
 المصنف ان استحالة الترجيح للمرجع من بين جواز ان يكون الراجح اوسه غير مانع حد الوجوب والعدم مكن
 ممكن الوقوع غير مانع حد الانتفاع في ترجيح المرجع وتحققه غير اوسه لا انه يتجمل بهذا الاستدلال المستوفى
 على نفى الاولوية وبعبارة اخرى ان استحالة ترجيح المرجع اجلي استحالة من استحالة تحقق ما تساوي وجوده
 وعدمه ومنع هذا ما كبره فاذا استحالة تحقق المرجع وجب تحقق الراجح واليفع لا كلام في منع الامكان
 عند المرجح بل الكلام في استحالة مع وصف المرجحية ولو كان بالغير والربيب ان المرجح باوام
 كونه مرجحا لا يمكن القضاة بالترجيح فان قيل يثبت الاضطرار في افعال العباد فكما ان الفعل الاضطراري
 لا يصف باحسن والقبيل العقلين كذا لا يصف بالشعبيين ايضا فان الجواب على الفعل الاضطراري غير
 معقول من الشرع يقال الاشاعة فاما كون بقدره مؤثرة وهما وهذا والاختيار صورة وصورة الاختيار
 في الشرع لا يتجلى الى استقلال العبد في الايجاد والتاثير واليضا العباد مملوك لله تعالى والتصرف
 في الملك باسحق كان لا بد من القبايح واجاب المصنف عن هذا الاستدلال بقوله والجباب ان
 غاية ما يلزم من الاستدلال وجوب الفعل من المرجح ويجوز ان يكون المرجح هو الاختيار فيكون
 الوجوب بالاختيار وظاهر ان الوجوب بالاختيار لا يجب الاضطرار لان الاضطرار هو عدم تعلق
 الاختيار وهما قد تعلق بالاعتقاد ضرورة الفرض بين حلق الاختيار والعصنة مع ان كلاما
 واجبان واحدا واختيارية والاخرى ليست باختيارية قال في حاشية فتاوى
 هذا الجواب باذنه قد تقدم ان الادلة ليست اعتبارية مختصة فها هو مؤخر
 وليس ارادة اخرى ضرورة فذلك المؤثر موجب فيجب الفعل اتفاقا قيل في تفصيل
 هذا المقام انه لو صدر الفعل من العبد بالارادة فالارادة لا تصدر بضرورة اخرى بل بالارادة والارادة في
 العبد واليضا لا نجد من النفس عند صدور الفعل الارادة واحدة فاذن على الارادة غير ارادة المريد
 فاما ان يجب تعلق الله تعالى بفعل المريد ولكن من غير ارادة وشعور وعلى التقديرين فالعبد
 تحقق الارادة مضطر وفعل واجب عند الارادة فيكون اضطراريا اذا اختار به بالفعل فلو
 وتركه وبعبارة اخرى ان تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب ويلزم الاضطرار فلا يصح
 تركه والا يلزم الترجيح بالمرجع وان لم يتحقق فلا يوجد الفعل اصلا وحاشي الجواب المذكور لان الوجوب

ان كون الحكمة صفة كما لا ريب ان الله تعالى لم يخلق في هذا النظم الموجود من العالم غير معلوم بجزا ان يكون
 امثال هذا النظم في حكمة تعالى كثيرة فترجع هذا النظم من غير مرجح فان قيل المرجح اختيار الخلق ول
 اختيار الترتيب لا التساو بين بل للرجوع اليه يقال هذا وان كان حقا لكنه غير منطبق على كلامه في الوجود
 توجيها على انه منقول من فعل البارى تعالى فان فعله سبحانه ايضا واجب الصدور فيلزم ان
 لا يكون اختياريا فلا يكون حسنا والمستدل ان لغيره فان احسن والقيح هنا ليس بالمعنى المتعارف قيل
 بمعنى صفة الكمال النقصان وفعل الحق انما نجد من النفس انما توقع الحركة مع عدم وجوب القيام بال
 مع تساوى الالقاء والالتفات بالنسبة اليها ولا امتناع في ترجيح احد المتساويين انما المتعرج ترجيح احد هاتين
 وههنا المرجح هي الارادة التي ترى ان المار ب من التسع يتجوز احد بطريقين المتساويين الى المار بال
 مرجح من الارادة والى كل احد الرغبتين والى كل من الفلاسفة انهم يتجوزون بالاختيار في الوجود لا يجوزونه
 في التبرك تعالى في ان لا يتصور صدور الافعال الاختيارية من العبد عند الكيفية التي بهم الحادية
 احقق ان لا قدرة للعبد الا على السبب الذي على الابدان بل هو اى العبد كالجسماد الذي لا يقد
 على شئ من هذه المصنوعات وهذا مستطاع فان كل ما قل بجحد نفسك انك امرى بالقدرة وتعلم بالضرورة
 ان افعال الكمال والشرب وغيره ليس كفعال الجواهر بل كفعال النمل والارادة بالذات هو المتبادر
 مخلوق من الله تعالى فيه مؤنة في افعال الاختيارية كلها وهو مخالف للنصوص مثل قوله تعالى ما تشاؤون
 الا ان يشاء الله وقوله تعالى والله خلقكم وما تعلون لان الظاهر من الخلق والابدان بالذات هو المتبادر
 من العرف واللغة والخلق بالعرض خلق كجواز او لا ضرورة في صرف الفاظ مخصوص من الحقيقة الى المحراز
 وهم يحيى هذه الامثلة لما قد ورد في الحديث ان القدرة مجوس في هذه الامثلة والاعتناء والاولاد ان الذين
 بقدرة الله تعالى قدرة فاعلى السنة واجتماعهم القدرة المرادة في هذا الحديث وهذا ليس بشئ لان القدرة
 بحقيقة الحديث هم الذين ايضا هم قولهم قول المجوس وهم قائلو ابو جهنم خالق الخلق وخالق الشر
 ظاهر ان قولهم ايضا هم قول من قال بخلق الله تعالى فقط وثانيا انه قد ورد في الحديث ان القدرة
 قوم كيدون بالقدرة الى ان يذبحون بقدرة العبد وثالثا انه يورث نسبة خلق الافعال البقية الى
 الله تعالى وهذا يخفى جدا لان المجوسية يلزم من تكذيب قدرة الله تعالى من تكذيب قدرة العبد
 كما لا يخفى واما الشرع والقبائح فهي داخلية في القدرة بالعرض كما قد عرفت وخلق الشرع والنجس

يحصل بالخبر الكثير ليس يقتضيه بل حكمة وكمال وايضا الخلق عبارة عن اعطار الوجود وهو غير محض انما الله تعالى
 بالشر بالنسبة الى ذات المتصف به وهذا فهم ان الامكان ليس صفة نشأته اخا صفة الوجوه
 قال بعض الشرح اى الممكن ليس من شأنه افادة الوجود اى ايجاد ذلك بل انما افادة الوجود
 على نسبة ايجاد كل شئ الى الله تعالى بالذات واما بحسب الاول القليلة فلا استحالة في ايجاد الممكن مثله
 بعد استفاضة وجوده ووجوبه من الله تعالى ويمكن ان يقال الابدان في الممكن وان الممكن بالنظر الى
 نفس القدرة لكنه لا يتناسب بعض صفاته تعالى في كماله فلا يخلق الله تعالى في الوجود قوة مؤثرة في
 من شأنه افادة الوجود وايضا الواجب سبحانه كما لا يمكن ان يوجد مثله والالم يمكن الواجب واجبا ل
 الممكن لا يمكن ان يوجد مثله والالم يمكن المثل مثلاً فمما لا وعند اهل الحق لقدرة كاسية لكن
 عندنا لا شعورية ليس معنى ذلك الا وجها قدرة متوهمة مع الفعل بلا ملاحظة
 قال في ذلك كانت في التكليف اعلم ان القدرة المؤثرة تسمى على نحوين الاول سيرة
 تعلق الارادة بالترجيح بحيث يترجح الممكن بذلك التعلق وهي قدرة حقيقة بما يصدر عن النفس
 الارادة وان كان بالامر الاعتباري الذي هو الترجيح والالقاء لكن يحصل به موجود بنفسه وهما القدرة
 الخالقة حقيقة وبه متحققة في البارى تعالى ونفسه والثاني قدرة تعلق الارادة بالترجيح بحيث لا
 يترجح الممكن بذلك التعلق بل انما يترجح تعلق ارادة من الله تعالى وفي القدرة بهذا المعنى وان كانت
 الارادة متعلقة بالترجيح لكن لا يحصل به موجود بنفسه وهي المسماة بالقدرة الكاسية فلا تفويض للقدرة
 القدرة المؤثرة الخالقة ولا تجزئ القدرة الكاسية بخلاف الابدان العارية عن الارادة فلا يورث
 ما يورثه المصنوع والحق انه كفى للجبر لان الجبر والاضطرار انما يتحقق فيما لا ارادة فيه اصلا ولم يرد بالقدرة
 المتوجهة نفى القدرة مطلقا بل ارادوا نفى القدرة المؤثرة الخالقة حقيقة وعند المنفية للكسبية
 القدرة الخالقة من الله تعالى الى الفصل المصمم فلها تأثير في القصد المذكور
 وخلق الله تعالى الفعل عند ذلك بالعادة قال في الحاشية الف
 بين الخلق والكسب على ما قاله صفة الشرعية في التوقيع بان الاول امر اضافي يجب
 ان يقع به المقدور في محل القدر ويصير افراد القادر بايجاد ذلك المقدور والثاني امر اضافي
 يقع به المقدور في محلها ولا يصير افراد القادر بايجاد ذلك الكسب لا يجب على المقدور

بل لو لم يكن من حيث هو كسب انصاف الفاعل لا يفتقر الى حصوله ينتفع به في هذا المقام كما لا يخفى على
 دقيق المتأمل انتهى لعل وجوب عدم الانفعال يعني في هذا المقام ان ان حصل من الكسب وجود شيء فخلق
 والايضا فلا يخفى ان خلق تعالى وان لم يحصل منه وجود شيء فلا يصح للعباد ان يفتخروا بما كان لخالق ان يقول
 التاثير في تقديرنا في استناد جميع الاشياء الى الله تعالى اجاب عنه بقوله ففيل ذلك الفصل غير صحيح
 ولا معدوم فليس يخلق لان الخلق هو جعل الشيء موجودا واما من قبيل الاحوال فلا وجود لها بل هو احال
 وليس الاحوال كالخلق بل هو انما هو ان يمكن للممكن والخلق عبارة عن ايجاد موجود بالذات بمعنى
 نفى الواسطة في العوض وهو يخص بالباري تعالى وانت تعلم ان هذا الجواب لا يصلح للاعتدال القائلين
 بالواسطة بين الموجود والمعدوم ويرد عليه ان يتعلق وغيره من الامور الاعتبارية التي وجودها يتوقف
 لما نحن من الواسطة والوجود والا يلزم كونها من الاخرات اعيان كاجتماع التقيضين ونحوه فلا بد من جعل
 بجعلها وباجل عبارة عن الخلق سواء كان الجعل ميسطا او مركبا وكون الجعل والخلق عبارة عن ايجاد
 موجود بالذات بمعنى نفى الواسطة في العوض محرم بل الظاهر ان الخلق عبارة عن اخراج الموجود من
 العدم سواء كان الوجود بالذات او بالعرض وبالنتيجة فالخلق ليس غير الاحداث والخلق يخص بالواجب
 سبحانه واما قال بعض الاعاظم ان الاحداث ليس كالخلق بل هو اهلون فانه لا بل ان يتم صلاح المادة
 لقبول الفعل فهو من جملة تتمات استعداد الممكن الذي هو نتج من الامكان فلا باس في ان يحدث
 قدرة العبد بهذا القصد المصمم وليست النصوص شاهدة الا بان الخلق لا تعالى فقط اى افاضة الوجود
 بالذات فانه يصير المتصرف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتبارات الاتية ان العقلاء المتفكرين على
 ان الامكان غير مطلق ففيه ان الامور الانتزاعية لا بد وان تنسب الى ذات او صفة انتمائية وهي شيئا
 ووجودها مع قطع النظر عن اشتراك الذين عين وجودها فكما ان وجودها شيئا عين وجودها كك خلق
 مناشيها عين خلقها غاية ما في الباب ان وجود مناشيها بالذات ووجودها بالنتيجة فان سميت
 افاضة الوجود بالنتيجة بالاحداث وافاضة الوجود بالذات بالخلق فمخرجا ليس الا خالق مناشيها والعبد
 كما لم يكن خالق مناشيها لم يكن مخرجا فلا يصح للعباد اصلا فساد الجبر كخص ولو اراد من وجود الامور
 الاعتبارية وجودها الذي بعد الانتزاع فهو وان كان لها بالذات لا بالنتيجة لكن افاضة هذا النوع موجود
 من العبد ليس احد ثابلا خلقا ويجادا على ما فرض فلا يخفى ان خلق الله تعالى على انه ليس الكلام في

وجوده الذي في قبال وقيل بل هو موجي فيجب تخصيص القصد المصمم من بعض نص الخلق بالخلق
 وانما يجب تخصيصه بها بالخلق لانه ادنى ما يتحقق به فائدة خلق القدره وتيقنه به حسن التكليف
 وهذا كما انه واسطة بين الجبر والتفويض واما المص الى الاعتراض على هذا الجواب بقوله وفيه
 ما فيه قيل في وجهه ان فائدة خلق القدرة واتجاهه من التكليف لتفصيل ان يخص جميع افعال
 العباد وقد اتيتم عند تخصيص القصد المصمم من غير تخصيص واجب عنه بعض الاعاظم بان مقصودهم ان فائدة
 خلق القدرة واتجاهه التكليف لتفصيل ان ان يكون لما نحن من التاثير في الافعال الاختيارية اما في
 وسيلتها فقط او فيما والتاثير في الوسيلة او انا بها فخصنا بها واما تخصيص جميع الافعال الاختيارية
 فلا يصلح لانها يطل العام بالكلية وهو غير جائز كما في قوله تعالى وَمَا تَشَاءُونَ اَلَا اَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ
 والله خلقكم وما تعلمون ثم في هذه النصوص ايضا اشارة الى هذا التخصيص من نسبة المشيئة والعمل الدنيا
 واعلم انه قال صاحب التلويح نقلا عن بعض المحققين انه لا شك ان بعض الافعال لا شعور للعباد بها
 كالتموه وبعضها شعور لكن ليس بارادة كزمنه ونحوه فبطلت وبعضها ماله قصد اى صدره
 وصحة الصدور غير القصد اذ لا يصلح صدور الا يقصده وربما يقصد صدوره عنه فهو الصدور والاصدور
 المسماة بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور الابدان تخرج احدا بجانين على الاخر والترجيح انما هو بالقصد
 الذي هو المسمى بالارادة والداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقدان احد ما يتبع
 وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وارادته لا بد ان تنسب الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته
 دفعا للشك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يتبع فالذي ينظر الى الاسباب الاولى
 ويعلم انها سبب لقدرة العبد يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد
 وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لا يحصل
 باسباب كلها بقدرته العبد واختياره فاحتج ان الجبر والتفويض بل امرين امرين وانت تعلم ان
 مقتضى هذا الكلام ان الصدور واليجاد من العبد من افعال الاختيارية لكن اسبابها البعيدة
 ليست في اختياره بخلاف الصدور واليجاد من الله تعالى في احواله لان الاسباب كلها
 في اختياره مع ان بعض الصفات الكمالية لا تعالى من اسباب الخلق واليجاد ولا اختياره في صفاته
 الكمالية على ان المقترنة لم تقولوا ان اسباب فعل العبد كلها بعيدة بل يقولون ان اكثر الاسباب

بسم الله تعالى واختياره فلا وجه لنبه التفويض السليم على انه قدر ان الامكان ليس من شأنه افاضة
 الوجود وغاية ما يمكن ان يقال في هذا المقام انك قد عرفت ان القدرة المؤثرة على تخرين الاول
 القدرة الخالقة حقيقة وهي قدرة تعلق القصد بالايقاع بحيث يحصل منها وجود بنفسه والثاني
 قدرة تعلق القصد بالايقاع بحيث لا يحصل بها وجود بنفسه اصلا بل لا يصدر عنه الايقاع اصلا
 بل انما يصدر عنه التعلق بالايقاع فقط فمضى ليست قدرة خالقة وفائدة خلق هذه القدرة في العبد
 اتجاه حسن التكليف ففي العبد صفة الارادة مخلوقة من الله تعالى ولها خيار التعلق وقدرة بالترجيح
 او بعدمه فحسن التكليف بلا شبهة والمخلق والمجمل هو اخراج الاليس عن الاليس لان الضرورة شاهدة
 بان القصد اذا تعلق باخراج شيء لم يخرج من الاليس فلم يكن صدور التعلق فقط خلاقا بل هو احداث
 التعلق الذي هو ايهون واسهل من الخلق وهذا معنى ما نقل عن الامام العباس جعفر الصادق رضي
 الله تعالى عنه الاجرة ولا تفويض بل امرين لانه قد ثبت ان التفويض من وجه اذ في العبد
 صفة ارادة ولها قدرة تعلق وخياره بالترجيح او بعدمه واخرج من وجه لانه لا يوجد الفعل والترك
 من قدرته واختياره وان ذلك التوسط بالقدرة الكاسية والكسبية هو تعلق الارادة بالترجيح او
 بعدمه فلم يصدر قدرة ذلك التعلق وخياره فمضى وتشرع وقال المهم وعندى مختار بحسب

الادراكات الجزئية الجسمانية فبحسب العلوم الكلية العقلية وشرح
 ذلك في الفطرية الكلية قال في الحاشية رسالة من المصنف ذكر فيها اصولا غامضة منها
 مسئلة الاختيار انتهت لمخلص ما قال المصنف في تلك الرسالة ان العبد مختار ومباين فمجرد اختياره
 ان الشرع واراد في الامور الجزئية كصلواتنا وصومنا والامور الجزئية لصدور ما في العبد مباين جزئية
 قريبة كالخيل الجزئية واشوق الجزئية الخاص والارادة الخاصة وتحتسبها تكون الافعال ارادية صادقة
 بالارادة تمايزة عن الافعال القسرية والطبيعية ولها مساو كية بعيدة واجبة لتحقيق الارادة
 والاولى مدركة بالوهم لانها معاني جزئية والاخرى مدركة بالعقل لكونها كلية فالعبد بالنظر الى العلوم
 الجزئية مختار بالنظر الى الادراكات الكلية غير مختار ولما كانت الشرائع اموراً جزئية اعتبر فيها
 حكم الوهم وحسن التكليف بالنظر الى المبادئ القريبة ومعنى التوسط بين الامر من راح ان العبد مختار
 من وجهي من جهة حكم الوهم وجوب من وجهي من جهة حكم العقل ولا يخفى ان ما ارادني بالنقل الصلوات

التفازا عن بعض المحققين وقد عرفت ما فيه واليه الفعل اما مختار في الواقع او غير مختار ولو
 حكم العقل بعدم المختارية فحكم الوهم كاذب قطعاً فلا يصح التكليف ونعم ما قال بعض الاعاظم ان
 هذه الارادة الجزئية ان كانت مؤثرة في الفعل فهو مذموب المعترضة وان لم تكن مؤثرة
 بل الفعل منه سبحانه فهو قولنا بعينه والارادة المذكورة لازم غير منقطع وانها اية الرسالة
 المذكورة لا جدى من تقارب الصا اى قطعات العصا المكسورة وهذا ضرب مثل القبر
 فيما كمل فقولان للمعرب في قطعات العصا المكسورة منافع قالوا في نفى
 عقلية الحسن والنجى ابعاد لو كان الحسن والنجى كك اى عقليين لم يكن المبادئ لتعالى
 مختاراً والحكم لا بالحكم على خلاف العقل قبيح والنجى يستحيل ان يصدر عنه تعالى فلمزم الحكم
 بالايجاب او التوجيه ولزوم الفعل من الفاعل يوجب الاضطراب فيلزم على تقدير كون الحسن والنجى
 عقليين ان يكونا ارباباً بوجوه مختارة في قوله الجواب ان موافقة حكمه للحكمة

لا يوجب الاضطراب في فعله قال في الحاشية حاصلة منع الاستلزام فان الثابت للباروت تعالى
 من الاختيار ما يقابل الاضطراب يعني ان كون الحسن والنجى عقليين مستلزماً لكونهم
 مختاراً لان الثابت لتعالى من الاختيار ما يقابل الاضطراب والاضطرار هو سلب القدرة على الفعل
 الاخر ولما كان لتعالى في الطرف الاخر تمكناً وقدرة وان وجب الطرف الاول بالمشية فثبتت
 له الاختيار دون سلب القدرة الذي هو الاضطراب لان الاختيار هو ان شاء فعل وان لم يشأ
 لم يفعل فاذا شاء الفعل وجب الفعل لكنه تعالى بحيث لو شاء الترك وجب هو دون الفعل فمشية
 الفعل يمنع وجود الترك وان كان من شاء الترك بمعنى ان لو شاء وجوده فترك بالنظر الى نفس القدرة
 ممكن وان كان بالنظر الى مشية الفعل منعاً واعتراض عليه المهم بقوله ذلك ان نقول ليس للذات
 في الاختيار بمعنى عدم سلب القدرة عن الطرف الآخر فانه مما يقول به الحكماء
 ايضا بل في صحة الفعل والترك واذا كان الترك مستلزماً لمحدوداً من قبيح
 لم يكن صحيحاً البتة انتهت حاصلة ان للاختيار معنيين الاول ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والثاني
 يقولون بهذا الاختيار لتعالى هو عدم سلب القدرة عن الطرف الآخر وان امتنع الطرف الآخر بالنظر الى
 تعلق المشية بالطرف الاول والثاني بمعنى صحة الفعل والترك والتكليفون فالكون بهذا الاختيار

ان حاصله ان يجوز ان يكون لبعض القبائح خصوصية مع بعض العقاب فيوقف على بنية الرسل كعذاب الدنيا
مثل تلك القبر وبعضها لا يتوقف كعذاب الآخرة وفيه ان عذاب الدنيا اذني واضعف وعذاب
الآخرة اشد والحق فالتاكيد ببنية الرسل للعذاب الاواني دون الاقوس ليس بجواب كما لا يخفى
واولنا ايضا بالعقل فانه رسال باطن وذلك بان يراد بالرسال ما رسل الله تعالى
الى الخلق لتبليغ الاحكام رسالة ظاهرة او باطنة فيشمل العقل الباطن فانه رسول باطن عندهم ارسال
الله تعالى في الباطن الى الخلق فالاحكام كما يستفاد من الرسول الظاهر كما يستفاد من الرسول
الباطن وهو العقل على زعمهم ودرك العقل الافعال بالحسن والقيح بمنزلة الوحي وقد يجاب بان ليس
زمان لم يثبت فيه رسول فتقدير وجود زمان حال عن البنية مطلقا وتوقع الاعمال القيسية فيه تقدير
محال فبعد فرضه يلزم جواز العقاب قبل البنية جواز غير وقوي والآية تدل على نفى الجواز الوتوس
فلما تدل الآية على بطلان اللازم وغير ذلك من التناويلات قل في الحاشية ومن تأويلها
ان خصوص الرسل غير مراد بل المراد المنسبة فيشمل العقل فهو مجاز رسل من
قبيل اطلاق الجوز في على الكل ومنها ان المعنى وما كنا معذبتين بترك الشرائع
التي لا سبيل اليها الا التوقيف وهذا ايضا مجاز رسل من قبيل اعادة المقيدين المطلق وهذا معنى
على ان العقل من بعض الاحكام بلا استعانة الرسول عليه السلام ولا يخفى ان هذه التكليفات
منهم مبنية على ادلتهم العقلية لم تمت لصحت انتهت قال بعض الشراح يمكن لهم تخلص
بان الحكم لا يكون على تنبيه نصيحة التعذيب كما في صورة الاكراه باجراء كلمة الكفر على اللسان فان حكم التعذيب
موجود مع انه لا يؤخذ ببل يجوز ان يكون قبل البنية مع تحقق الحسن والقيح الذاتيين وثبوت الحكم بالقيح
التيسر لا يتطهر الى شر الطور وابطال التحصيل الابعث تحقق البنية وانت تعلم ان حاصله يرجع الى
جواز العقاب قبل البنية مع تحقق الحسن والقيح الذاتيين وتحقق الحكم هو الجواز نظر الى العقل لا الجواز
نظر الى الحكم لان الجواز نظر اليهما انما هو اذا وجدت الشرط والروابط التي لا تحصل الا بعد تحقق
البنية وهذا بعينه الجواب الاول للمصنف لى اى المعتزلة او لا لى كان الحكم شرعا لا زهر
افحام الرسل عند امرهم المكلف بالنظر في المعجزة فيقول المكلف لا النظر في
معجزات ما لم يجب على النظر ولا يجب ما لم ينظر والحاصل ان في صورة عدم وجوب النظر

للمكلف ان كيف عز ولا يقبل التكليف به ووجوب النظر حكم شرعى على هذا التقدير موقوف على الشرع
ولا يثبت الشرع عنده الا بالنظر في المعجزة فقد توقف النظر في المعجزة على وجوبه ووجوبه على النظر فيها
فيلزم الدور فيلزم اسكات الرسل فنفي الغرض من الرسالة وهو التبليغ الى الخلق وعرض بان
ثبوت وجوب النظر وان كان بالعقل لكنه فيقول المكلف لا النظر المثبت وجوب النظر
فيتوقف ثبوت النظر على ثبوت وجوب النظر وثبوت موقوف على النظر فان النظر يكون موقوفا على النظر
فتالانى الجواب عن هذه المعارضة ولا يلزم علينا افحام الرسل لان وجوب
النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس وليس نظره فوجوب النظر لا يتوقف
على النظر بل هو بدى فلا يلزم الدور ولا الاسكات واراد عليه الم بقوله فانه قال في الحاشية
امشادة الى ان وجوب النظر موقوف على فادته العلم مطلقا وفي الاكليات خاصة
وفي خلاف الرياضين وعلى ان معرفة الله تعالى واجبة وفي خلاف الحشوية وان المعرفة
لا يتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واكمل لا يثبت ان ب الشر
الديق والمعاقون على النظر نظري فتأمل انتهت ان تعلم ان وجوب النظر
في الواقع موقوف على افادة النظر للعلم في الواقع فممكنه لا يستلزم نظره فان صدق كثير من القضايا
الضرورية يتوقف على صدق قضايا اخرى وان اريد ان العلم بوجوب النظر موقوف على العلم بافادة
النظر العلم فموجب بعض الشراح عن اعتراض المص بان معنى ما قاله المعتزلة من ان وجوب النظر
عندنا من القضايا الفطرية القياس انما علمها بالعقل بدون استعانة الشرع اما بالبدلية او بالنظر
الصحيح فالنظر لا ينافي كونه فطرية القياس وانت تعلم ان هذا المعنى لفطرية القياس مع كونه في غاية
البعد لا يتم اصلا لان البدنة ممنوعة على تقدير نظرية ثبوت وجوب النظر لا يدرك العقل الا بالنظر
ثبوت وجوب النظر على النظر فيلزم الدور ولا اسكات وقد اجاب المص عن الاستدلال بقوله
الجواب انا لا نسلم ان الجواب يتوقف على النظر فان الجواب بالشرع نظر اولو ينظر
ولما كان تقاضى ان يقول ان تكليف الشرع بوجوب النظر على المكلف الذي لا يعلم الشرع ولا
الوجوب تكليف الغافل قال وليس ذلك من تكليف الغافل مثل التائم والسفيه والمجنون فانه
يفهم الخطاب بخلاف الغافل فانه لا يفهم الخطاب وقد يجاب عن هذا الاستدلال بان وجود النظر

في المعجزات لا يستلزم وجوبه فيما فاد على تقدير الجواز والاعتناء الشرعيين الذين كلاً منها فيما قد تحقق
 فان قيل على الشك الاول يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثاني لما اجمع الوجود مع الاعتناء يلزم التناقض فثبت
 جواز العدم بالنظر في الشرع نانيا في ترجيح الوجود بالنظر في الاعتناء الموجودة وكذا ترجيح الوجود بالنظر فيما لا يتنا
 اعتناء بالنظر في الشرع الاتر من ان مثل المباهات والمحرقات توجد كثيرة ولو سلمنا الاستلزام فلا يلزم
 التوقف وح لا يلزم الدور ثم قرر المص استدلال المعتزلة بحيث لا يتوجب اليها الجواب فقال قل لوقال المكلف
 حين قال له الرسول انظر لا احتشال امرك ما لم اعلم وجب بكذا فثبت ان
 يمتنع عملاً لا يعلم وجب به ولا اعلم الوجوب عالم امثل لك انما يحل من المسامحة بحيث لا يتوجب اليه
 جواب الم والم ولا جواب الذي ذكرنا فيلزم الا حجة وانما عدم وجوب الجواب الاول فلان جواب التمثال لو كان باقتضائ
 نظر في تيقن على النظر على التمثال بالشرع حتى يلزم الانفاخ بخلاف اذا كان بالشرع فانه يتوقف على التمثال لان علم وجوب
 التمثال على تقدير كونه شرعاً يتوقف على التمثال بالشرع البتة فيلزم الانفاخ بخلاف اذا كان عقلياً وفاد على تقدير كونه
 وجوب التمثال عقلياً وكونه نظراً يتوقف على علم بالنظر والنظر والتمثال حين يقول الرسول انظر في تيقن علم وجوب
 التمثال على التمثال فيلزم الانفاخ على هذا التقدير ايضا قال فما حاشية ان قيل ان احتمال الوجوب كان لوجوب
 الظهور فاحتمال الظهور في السائل وللخوف في الحال فاجاب عن النظر ما صلا ان احتمال الوجوب
 قائم فليكن ان يقول احتمال الوجوب تحقق فعليك ان تنظر لتأتقن في الملاك بعدم التمثال وليس من
 شان العاقل ان لا يتحيز عما فيه احتمال الضرر في المال والخوف في الكال قلنا لا نسلم ان احتمال الوجوب
 كاف للوجوب ولو سلمنا ذلك فهو من قضية العقل واذا كان الحكم شرعياً كما
 هو مذهبكم لا يكون للعقل فيه مداخلته واما حكم الشرع فلم يعلم
 بعد ففعل حكم العقل هدر هناك ولو قيل ان الجبل الا انسانية خلقت على
 انها قال احد خلفك السبع ينظر البسته الحقة وانكاذ ذلك عناد ومكابرة
 يعني ان قول المكلف لا انظر ولا امثل ما لم اعلم الوجوب لغت وعناد وميل عن سواء السبيل لان الوجوب
 وسائر الاحكام وان كانت شرعية على هذا التقدير لكن الخفية والاشاعة لا يكره ان المصلح والمفسد وصفت
 الكمال والنقصان يدرك بالعقل ويعلم العقل ان الخمر الذي ظهر من حاله الصديق اذا فخر بالشرع من المفسد
 الابدية لا بد ان ينظر في كلامه وفيما يدل على صدقه ويبرهن صدق ما يبرهنه ولو غفل فاعلم ان لا ينظر

في كلامك ما لم يحجب على اعتبارك فبسمه اهل العقل الى عقوله وعناده وحاشية يقال ذلك احسن ما يقال
 في هذا المقام لكنه يعجز الى الجواب الحق انتهت واجواب الحق باينية بقوله والحق ان ادعاء
 المجتزات واجبة على الله تعالى لطفاً بصاحبه عفو لا كما هو رأي المعتزلة او عادة كما هو
 رأي الاشعرية وهي متم فاد على كرامة الكافرون واذا كانت الاسادة واجبة على الشريعة المكلف
 بالضرورة عند الادعاء ويقع العلم بثبوت رسالة الرسول ويصدق دعواه بالضرورة لمن ظهرت له المعجزة كما
 يحصل العلم للناظر والتعلم بعد النظر وجوباً عادياً بالضرورة فلا يتأتى هذا الاستدلال لانه لا حاجة للرسول الى
 ان يقول للمكلف انظر بل بارادة الرسول المعجزة يحصل الروية بالضرورة بلا اختيار ولا افعال لا يريد
 على اختيار الروية للمكلف فثبت ان يقول لا انظر ولا امثل فالحق ان يقال ان قال الرسول للمكلف
 لتصديق دعواه بالرسالة انظر وامثل ونحو ذلك فيمكن ان يقول لا انظر ولا امثل فاجاب ما ذكر
 سابقاً وان لم يقل ولم يكلف به اراه المعجزة فيحصل بالروية والتصديق بالضرورة فلا يمكن ان يقول
 شيئاً من المعتزلة قالوا انما يادى لولا اى لو لم يكن الحكم عقلياً لم يمتنع الكذب منه كما
 فان حرمة الكذب على هذا التقدير حكم شرعي فيقبل الشرع لحرمة فلا يتحقق من الله تعالى وانما جاز
 من الله تعالى جاز من النبي المظهر للمعجزات فلا يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب فينبذ
 باب النبوة وهو مفتوح والجواب انه نقص وقد مر انه لا نزاع فيه يعني ان الكذب
 نقص والنقص قبح عقلي عند الاشاعة ايضا فالكذب قبل الشرع قبح فيمتنع صدوره منه تعالى وكذا يمتنع
 اظهار المعجزة على يد من النقص بهذا القبح والنقص اذ على هذا يقع الامان واعرض عليه صاحب التوقف
 بما حاصلا ان النقص في الافعال يرجع الى القبح المتنازع فيه وهو استحقاق الزم والعقاب في الآخرة
 وهو شرعي عند الاشاعة فلا يوجب قبل الشرع فلا يمتنع الكذب منه تعالى ولا عن الرسول فينبذ باب النبوة
 ووقع المذهب بقوله وما في المسألة في اثبات الملازمة بين النقص والقبح ان النقص في الافعال
 يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه بالعقيدة والشرعية وهو استحقاق الزم والعقاب في الآخرة
 وهو شرعي عند الاشاعة فلا يمكن لهم الخلاص عن الاعتراض بالقول بان القبح يعني النقص عقلي
 فثبت ان ما بينا في لوجوب الدلائل كيماء كان او فعلاً من جملة النقص في حق البار
 تعالى ومنه الاستحالة العقلية عليه سبحانه ولذلك لا يكون الاستحالات العقلية اثبتة الحكماء

مع انهم لا يقيدون بالشرائح ولا يستندون اقوالهم الى نبي من الانبياء فلا لزوم من النقص والقيح المتنازع
 فيه وهو الذي انما هو مخصوص اعني ذم تعالى وليس المقصود ان لا لزوم من النقص والقيح اعني الذم المطلق او الذم
 المخصوص الآخر فهو ذم العقل او الموقوف وليس المراد ايضا ان القبح لا يطلق على النقص لان نقص هذا المعاني
 انكسار القبح وانما حاصل ان ما ينافي الوجوب الذاتي كيف كان او فعلا من الاستحالات العقلية بمعنى انه
 يستحيل ان يصف به الواجب بالذات فلا يكون كما لا بد من نقصا فان الكمالات الممكنة بالنظر الى تعالى
 واجبة الثبوت له او روي عليه بعض الشراح بان لا يلزم من نفي الكمالية اثبات النقص فان من الصفات
 والافعال بالايكون كمالا ولا ناقصا بل مثبت الواسطة بينهما واجاب بان كيف تجوز فقط وانت تعلم ان الواسطة
 بين الكمالات والنقصان اصل لان كل كمال ليس نقص وكل نقص ليس كمالا فكل منهما مساو لتقيض الآخر
 وكل كمال يوجب نقصا في جميع الزوايا والصفات والافعال فكلها قابلة للدرج او الذم في
 لا حاجة اني ما اجاب بهذا الشرح من ان الكمالات والنقصان من الصفات انني نعلمها بحسب ترتيب
 والعقل كما نعلم الحرارة والبرودة وان لم يكن سبيل الى هذه الجاهل المانع ثم فاعلم ان وجودها في بعض الصفات
 كالصدق والكذب والامانة والسرقة فالصدق والكذب والامانة والسرقة فكلها كاذب فكلها نقصا بالضرورة ولذا
 صار محذورا في الاول ان كل ما وان لم يكن سبيل الى معرفة استحقاق العقاب في الآخرة بحسب الذات
 فالرجوع في حيز البطلان بل النقصان الذاتي حرمة الله تعالى في حق الانبياء وغيرهم ولا ينبغي ان يتعطل
 لينا في فهمهم من ان افعال الله تعالى غير محلة بعلة بل المراد برعاية المصلحة فقصلا منه تعالى وذلك
 لا قد اعترف بان صفات الكمالات والنقصان يعلمها العقل بالبداهة فكذلك يعلم العقل بالبداهة ان
 ما ليس بكمال نقص وان ما هو نقص ليس بكمال وان ما هو ذموم ليس بمدح وما هو مدح ليس بذموم
 فلا بد من ان يثبت بعدم الواسطة وعدم لزوم الكمالات والمدح ومقابلها استحقاق ثواب الآخرة
 وعقابها لئلا يلزم على الاشاعرة امتناع تعذيب الطائفة كما هو صواب ههنا
 هذا المعترضة فانه نقص يستحق به الذم يستحيل عليه تعالى مع الاشاعرة قد جردوا التعذيب
 للطنخ مع ان في ذلك العقل قبحا بمعنى النقص والذم عقلا فلا يتأتى الاجاب الثاني من قبل الاشاعرة
 واعلم انه قال بعض الاعاظم قريه على الاشاعرة ان لا يصح تعذيب العصاة فانه ما صار عاصيا باختياره
 بل جعل الله سبحانه كما هو مذموب اهل السنة وجعل الشخص عاصيا ثم التعذيب عليه بالعلم عيب نقص

مستحيل عليه تعالى وعلى التحقيق اقول بعض الشراح ان الاشاعرة قالوا بشرية الحسن والقيح في الافعال
 بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة واعترفوا بكمال بعض الصفات والافعال ونقصان
 بعض آخر منها في نفس الامر بدون ابدان الشارع والصفات الناقصة بالنسبة الى تعالى مستحيلة له
 واما الافعال الكاملة والناقصة فلا يستحيل منه تعالى استحالة ذاتية فانه فعال ما يربط بالنظر الى حكمته
 وجوده ورعاية المصلح مصلية كاملة بحسب عادة وسنة تعالى في صدور الكمالات بحيث لا يتصور
 الناقصات لكن بالنظر الى ذاته تعالى واراثة لا يستحيل فالوجوب وجوب عادي استحسانه
 والامتناع امتناع كك وج لا يلزم بالزم المسموع لكن يلزم على الاشاعرة امتناع تعذيب الطائفة
 فان الامتناع ان اريد به الامتناع بالنظر الى نفس ذاته تعالى واراثة في غير لازم وان اريد به الامتناع
 بالنظر الى العادة او استحالة بالنظر الى رعاية المصلح فلازم غير ممنوع عندهم ولا يلزم ايضا بالزم
 بعض الاعاظم لان تعذيب العصاة لا يستحيل عليه تعالى كتعذيب الطائفة وهذا مظهر ان الامور
 من الحكيم ليس بلا حكمه سابقة وهي صفة الكمال في المأمورية وصفة النقصان في المنسوبة مسئلة
 على التنازل مشكرا المنعم ليس واجب عقلا خلافا للمعتزلة اعلم ان المنكرين لعقوبة
 الحكم قالوا لا نسلم عقوبة الاحكام ولو سلم فلا نسلم ان شكر المنعم واجب عقلا ولا تفصيله ان ما سبق
 كان ابطالا لدعوى ان الحسن والقيح عقليين يستلزمان الحكم من الله تعالى ووسلم ما ذكرتم من ان
 ادراك الفائدة في الافعال يوجب ادراك حكم الوجوب من الله تعالى فلا نسلم اني العقل
 اشكر لان شكر المنعم ليس بواجب عقلا واستدل بانه لو وجب لوجب لفائدة
 او لا معنى لوجوب العبث ولا فائدة له تعالى لتعاليم عنها ولا للعبد اما في الدنيا
 فلا نه مشتقة وتعب وهو موضح واما في الآخرة فلا نه لا مجال للعقل فذلك اقول في
 الاجاب بعد تسليم ما دأب المعتزلة من كون الاحكام عقلية كما هي معنى التنازل
 اي بعد تسليم كون الحسن والقيح عقليين وثبوت الحكم عقلا فقال بانه لا مجال للعقل
 في ذلك امر الآخرة مشكلا لانكم قد سلمتم عقوبة الحكم فقد سلمتم مجال العقل في ذلك امر الآخرة قالوا
 بعد ذلك المجال لا لا سبيل اليه وفيه ان الاشاعرة ليسوا بالانبياء بل العقول الحكم وليس تسليم ذلك
 تسليم امر واقعي بل تسليم تنزل بمعنى ان كون الحكم عقوبة محال عندنا ولو قطعنا النظر عن تحالته

فذلك بحري الدليل المذكور في وجوب الشكر بالعقل على أنه لو لم يكن هذا الاستدلال لا مستلزم
 علم إلى جواب مطلقا وظاهرا أن الكلام في الخاص الذي هو وجوب شكر المنعم بعد تسليم
 المطلق الذي هو الوجوب العقلي مطلقا وفيه أن الأشارة ليس من جهة عقليته الوجوب مطلقا
 وقد عرفت أن تسليم ذلك ليس تسليم أم واقعي بل تسليم تنزل بأن كون الوجوب عقليا محال عندنا
 ولو قطعنا النظر عن استحالة بحري الدليل في وجوب الشكر بالعقل مع أن المشتقة لا تنفع
 الفائدة فإن الخطأ على متن البلاء قال الله تعالى والذين يتجاهلون
 فيما أنعم الله عليهم سبيلنا فيما قيل إن الاستناد أنما يتم لو يرد بهما في
 الكفار وبهناية السبل أفرا موالهم وأذالهم في دائرة الايمان فانه من المنافع الدينية اليق ولوا يرد
 بهما القلب وبهناية ثواب الآخرة فلا استنادا قالوا اسأل المعتزلة مستلزم على كون وجوب
 الشكر عقليا أنه يستلزم إلا من من احتمال العقاب بتركه وكما كان كذلك فهو ذاك
 عفا لا يشكرهم وجوب عقلا ومن لم يعلم ولا بانه تصرف في ملك الغير بغير إذنه لان العبد
 مع جميع توافه وامواله في ملك الله تعالى ولا يكون الا بالقبض أو صرفها فيكون تصرفا في ملك الغير
 وهو حرام عقلا فالشكر حرام عقلا فلا من من احتمال العقاب بسبب الشكر وجواب بان الاستدلال
 أنه تصرف في ملك الغير من غير إذن المالك بل بالاذن العقل بناء على أنه عقل الاستدلال
 والاعتماد على العقل فان العقل يعرف بان صاحب الجوارح أو المصالح راضيان بها لعدم ضررهما
 وهذا هو الاذن العقلية وثانيا بانه يشبه الاستدلال وكل الشبهة الاستدلال فهو حرام عقلا فاما
 حرام عقلا فلا من من احتمال العقاب بالشكر ما يشبه الشكر بالاستدلال فلان نسبة ما عطي إلى
 ما في ملك المنعم أقل من نسبة لقمة اعطاه الذي هو ملك خسران المشرق والمغرب فلو اخذ من اعطى
 تلك اللقمة في المحافل فبكر عطائه وشكره عدلا غيا واستهزا واجاب المص من هذا لا يرد او لا يرد
 وهي ضعيف جدا فان المختبر عند الله الأخلاص والتعظيم في النية ولو اعطى شيئا
 أقل فثانيا بقوله ايضا لشكر لا يشبه الاستدلال لان كل الشبهة الاستدلال فهو حرام في الشرع
 وكيف يقال ان الشئ ع ورسد بيا لاستهزاء فتدبروا حتى ان نعم الله تعالى على العبد
 مالا يحصى ولا يلزم من كونها قليلة بالنسبة إلى ملكه تعالى ان تكون قليلة في نفس الامر فان الملك

أذا عطي فقير ما يكفي لحاجته بل يزيد عليها كان نعمة عظيمة وإن كان قليلا بالنسبة إلى ملكه فالشكر عليه
 لا يشبه الاستدلال مسألة لا خلاف في الحكم وان كان في كل فعل قد يملك
 عبارة عن خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تحريم أو خطاب عند فهم فالحكم
 في الأفعال ايضا قد يملك وان كانت الأفعال جارية ولا يستلزم حدوثها حدث بل انما يستلزم
 حدوث تعلقه لكن يجب ان لا يعلم بعض منه بخصوصه قبل البعثة يعني انه لا خلاف بين
 العقلاء في بشرية الحكم وعقليته سواء كان الحكم قديما أو حاضرا في انه يجوز ان لا يعلم قبل البعثة بعض
 من الحكم بخصوصه سواء لم يعلم كلها كما هو عندنا لاشارة وجوب الخفية او بعض منه فقط كما هو مذموم
 المعتزلة وطاعة من الخفية وهذا ينبغي على ان السلب الجزئي اعم من السلب الكلّي والسلب عن
 البعض فقط فعلى تقدير ان لا يعلم الحكم مطلقا يصدق انه لا يعلم البعض من الحكم بخصوصه ايضا وبذلك
 في عدم العلم بعض منه اتفاق بين الأشاعرة والمعتزلة اما عدم العلم ببعض الأحكام عند
 المعتزلة فلا نه اى الحكم وان كان ذاتيا غير متوقف على الشرع لكن منه ما لا يدرك عقلية
 والقيمة فيه اى في ذلك الحكم فلا يعلم ذلك الحكم لاقتضاء العلم بوجوبه واورده عليهم بان حله احسن
 والقيمة ذات الفعل عند بعضهم وهو معلوم بالضرورة فكيف لا يدرك الحلة قبل الشرع واجيب عنه
 بوجوبين الاول ان المراد بعدم درك الحلة عدم دركها من حيث وصف العقليته فاذا لم يدرك الحلة
 من حيث وصف العقليته لم يدرك المعلول الا ترى ان الشمس مثلا علية لبعض الامور التي لا نعلم
 كون ذاتها التي تتصف بالعلية مدركة نعم لو ادركت ذاتها من حيث العلوية لتلك الامور يدرك
 تلك الامور البتة والثاني ان المعتزلة لم يريدوا بنائية احسن والقيمة اقتضاءها لها بل ارادوا
 عليه الامور لا لاجزاء البرودة وحاصل ان الاقتضاء الذاتي يطلق على معنيين الاول ما يمتنع
 المتقضي عن المتقضي والثاني ما هو على بطوره لاقتضاء وهذا المعنى هو المراد بهنا بنائية احسن والقيمة
 فلا يلزم من ادراك الفعل ادراك الحلة التامة المتقضية للمعلول اقتضاء اتماما واقعا ان الحكم
 يجوز ان لا يعلم قبل البعثة بعض منه بخصوصه عند غيرهم فلان السجوب للحكم وان كان
 الكلا هو النفس القديم دون العقل الحادث لكن ربما يكون ظاهرا اى ظهور ذلك الوجوب بغير
 الذم من حكم الوجوب وانما هو غير مما بالقلوب استتعلق ذلك الوجوب الذم هو صفة

بسيطة ذات تعلق كالارادة والقدرة وغيرهما من صفات البارئ تعالى وهو اي التعلق حادث
 جدد و البعثة فلا حكم متخلف قبلها فلا يخرج عندنا قيل تحقيقه ان صفات البارئ تعالى
 كالعلم والارادة وغيرهما صفات قديمة بسيطة ذات تعلق فكما ان الارادة انما تظهر منها المراد اذا
 تعلقت به فحدث التعلق بحيث المراد لك صفة الكلام النفسي وان كان موجبا للحكم المطلق من
 لا يكون مميزا لشخصه الا بالتعلق بالانفاط المحصورة والاشخاص المعينة فالتمييز بين الاحكام موجبه
 واحرمة وغيرهما بان تميز العلاقات والتعلقات وانما تميزها تابع للبعثة فحدثها بحيث التعلقات
 وحدثت العلاقات يحدث الاحكام المشخصة المتميزة فلا يكون العباد مكلفين من الشرع تعالى قبل البعثة
 فلا يخرج عندنا فان قبل البعثة لا تكليف وبعد التعلق بالاحكام لمسان الشرع بخلاف المعتزلة
 فان العباد عندهم مكلفون سواء حدثت البعثة او لا وسواء علم بحدوثها او لا لا يستلزم انما احكام
 الاحكام كما هو من غيرهم وثبت الاحكام يستلزم التكليف عندهم والعقل لا يفي لدرك بعض الاحكام
 فيلزم ان نحن انكس فان قلنا لا يخرج عندهم فان عقل رسول بائن عندهم قبل بعثة الانبياء
 صلوات الله عليهم بل قبل علمها انما التكليف بالاستقلال في ادراكه فأي ذلك العقل البتة
 او بالنظر يكون العباد مكلفا به وبالا يدرك اي لا يكون ادراك العقل لا يكون التكليف به الا بالبعثة
 قلت التمييز بين النظريات وبين ما لا يمكن تحصيله بالنظر في غاية الصعوبة قد لا يحصل وقد يحصل بالمشقة
 التامة وفيه من اخرج لا يخفى على ان قوله لو وجدت الافعال لوجب الاحكام يقتضيه التكليف
 مطلقا اللهم الا ان يخصص بما يكون داخل تحت الادراك وليس وجه التمييز ان المعتزلة يكون
 برسالة العقل ويكون الاحكام متحققة قبل الشرع ولكن العقل ادراك جميع احكام الافعال
 بالبداهة او بالنظر لانهم ما قاموا وليا على عدم حصول بعضها للعقل بالنظر في وجود الرسول لمحل
 لا غير باكمل فلي تقدر كونهما غير معلومة يلزم اخرج البتة ولما كان نقائل ان يقول ان لا حكم عند الاشياء
 والحنفية قبل البعثة فكيف يصح منهم القول بان الاصل في الاشياء الابادة او احرمه اجاب عنه
 بقوله واما الخلاف المنقول بين اهل السنة فان اصل الافعال لا باختم كما هو فخذ
 اكثر الحنفية والشافعية او الحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر
 الاسلام بالتفصيل الا باختم في الاموال كالشراء والبيع والاجارة وغيرها والحظر في النفس

كالقتل والوطي الا ان خص منها بدليل كالقصاص والكلح فقيل في توجيهه في شرح المتناج
 ان ذلك الخلاف بعد الشارع بالادلة السمعية اي دلت تلك الادلة على دماله
 يقم فيه اسي في فعله وتركه دليل التحريم فاذا دون فيه فبالح ولا يحتاج بعد ذلك الى
 دليل آخر للابادة وانما قلنا في فعله وتركه لكانت مقتضى بالفعل الواجب شكلا بدليل شرعي اذ يصدر
 عليه انه لم يقم فيه دليل التحريم في الشرع فيلزم ان يكون مباحا وهو باطل لان تركه حرام او ممتنع
 عنه الفعل فقتله تركه واجب ابتداء الاصل الحال وانما قلنا هذا اذا لا يتصور منع الطرفين لا تنافي احكم
 بار تفاعل التقيضين ولا يصح منع الترك فقط لان الترك عدم اذ خالف في الوجود والبقاء على العدم هو
 مستمر فمقتضى استلزام احداث الفعل على خلاف اصل الحال الذي هو العدم بدون العللة التي
 هي الدليل الشرعي وهو خلاف المفروض لان المفروض الالبقاء على اصل الحال يعني عدم تغير اصل
 الحال بزمان البقاء الشرعي فاصل الجواب ان مقتضى البقاء الالبقاء اذ كان في الشرع لا في
 فلا يلزم ما الزعمه واورد المعنى على هذا الجواب بقوله وفيه ما فيه حال في الحاشية اذ يظهر من تتبع
 كلامهم ان الخلاف قبل ورود الشارع ومن شمله لم يجعلوا دفعه الا باختم الاصلية
 والحرمة الاصلية نسخا لعدم خطاب الشارع انتمت واجاب عنه بعض الاعظم قبان لم
 يمر على الانسان زمان لم يبعث فيه الله تعالى رسولا مع دين لان شريعة آدم عليه السلام كان
 باقيا الى محي نوح عليه السلام وشريعة الى ابراهيم عليه السلام وكانت شريعة عامه لكل من شئت
 في حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى في حق بني اسرائيل وبقى في غيره كما كان الى
 ورود شريعنا الباقية الى يوم القيمة ويدل عليه قوله تعالى ناس من آية الاخلا فيها تذكرو قوله تعالى
 احسب الانسان ان شريك سدي اذا تمهد هذا فنقول ح لا يتاقي خلاف في زمان من ازمنت
 وجود الانسان اصلا ولا يتاقي احكام الابادة مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفي كل زمان شريعة
 فيها تحريم بعض الاشياء او ايجابه واباحته وغير ذلك فاذا ان ليس الخلاف الا في زمان الفترة كذا
 اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم وحاصل ان الذين جاؤا بعد اندراس الشريعة وجعل الاحكام
 فاجلهم ان يكون عندا فيعامل مع الافعال كلها معاملة المباح اعني لا يواخذ بالفعل ولا بالترك
 كما في المباح وذهب اليه اكثر الحنفية والشافعية وسماه ابادة اصلية وهذا هو مرادهم من الاستلزام

ولنا نقول بهذا الأصل أي يكون المحرم ناسخاً للاباح الأصلية لوضع ان الانسان لم يترك سدى
شئ من الامران وانما نأخذ أي القول بالاباح الأصلية بناء على زمان الفقرة قبل شرعنا يعني لا
اباحه حقيقة بل بمعنى نفى المحرم ولعل المراد بالافعال ما عدا الكفر ونحوه فان حرمتها في كل شرع بين
واما لا يكون مخ لا بد من القول بتحريم الاشياء كلها لا اختلاط المحال باحرام الجبل بالنعين فحرم
احتياطاً فصار الأصل التحريم كما هو عند غيرهم ولعلم اربابنا ما سوسه الاشياء والعزوية ومعلوم صدر
الاسلام ان تحريم النفس اصل ثابت في كل شرع لم ينش قط حكمه واما غير ما فقد جملت وهذا الجمل
عذر ولذا فضل وقيد باب بان القول بالاباحه الأصلية او اعرضة الأصلية على سبيل التمييز بمعنى انه يفرق
ثبوت الحكم قبل الشرع كما هو مذهب المعتزلة فلا يكون ثم حكم الا بالاباحه او التحريم او التفصيل وفيه
ان الظاهر من كلامهم ان المذكورات اقوال بتحقيقه لا تنزيهه واما المعتزلة فقسوا على الاختيار
وهي التي يمكن اللقاء والغيش بدونها ككل الفاكهة مثلاً الى ما يدرك فيه جهة محسنة او مقصية
فينقسم ما يدرك فيه جهة محسنة او مقصية الى لا قسام الخمسة المشهورة وهو الواجب واحرام والمكروه و
والمباح كما لعقل اذا ادرك في الفعل جهة محسنة قوية يورث تركها وذا فمواجب وان ادرك
جهة مقصية بقبح شديد بحيث يعاقب على الفعل وثياب بالكف عنه حكم يكون حراماً وان حكمه بقبح ضعيفاً
بحيث لا يعاقب على الفعل ولكن يكون تركه اولى من فعله فهو المكروه وان ادرك جهة محسنة
بحيث ثياب بفعله ولا يعاقب بتركه حكم يكون مندوباً وان ادرك تساوى الفعل والترك في عدم
استدعاء الثواب والعقاب حكم بالاباحه والماليس لك أي ما لا يدرك فيه جهة محسنة او مقصية ولهم فيه
ثلاث اقوال الاول لا باحة تخصيصاً للحكمة المخلوقة ودفعاً للعبث يعني ان الاباحه
بجميع الافعال الاختيارية وهي جهة حكمه خلق الاشياء وارتفاع العباد بها وفعاليتها لانها لو لم
تكن مباحة لقات فائدة خلقها التي هي ارتفاع العباد منها فيصير خلقها عبثاً ونحو ما يمتنع الاستدلال
قال في الحاشية اشادة الى ما في شرح المختصر من انه انما خلق الله الاشياء ليشتهيها العباد
فيصير فيها ثواب عليه فالفائدة الاتباع بايجاب الاختيار تحصيل الفائدة الكثيرة الاخرية بالنسبة الى
مفسدة الاتباع والديونية فلا يلزم من عدم الاباحه عبث والقول الشافعي المظهر للايلغ
المقصود في ذلك الغير بغیر اذ شه يعني ان الخطر به مقصود عامة بجميع الافعال الاختيارية

ان المعتزلة قائلون بالاذن العقلي بلا استناد الى الشرع ولو سلم فخطرها انها لو تضررا بغيره والا
يكون كالا ستقلال والاستصحاب وهو هنا محال ولا يرد عليهما انه كيف يقال بالاباحه
والخطر العقليين وقد فرض ان لا حكم فيه وذلك لان الفرض ان لا حكم
بجعله الحكم تفصيلاً يعني انه لا علم للعقل بجهة محسنة خاصة بحكم اوجبه مقصية خاصة بحكم بفعل فعل ولا ينافي
ذلك العلم اجمالاً أي لا ينافي ذلك علم الاباحه والخطر العقلي بجهة عامة بجميع الافعال الاختيارية
اجمالاً ويرد عليه انه اذا علم العقل الحكم على الاجمال علم الحكم المخصوص بفعل فعل اليه بفهم الضرري السهل
الحصول قائل اقول يرد عليهما انه يلزم جواز ان تصاف فعل واحد بحكبين متضادين في
نفس الامر فان فرض عدم العلم بالحكم بسبب عدم العلم بجهة خاصة في فعل خاص ويجوز ان يكون
الوجوب مثلاً في نفس الامر وقد اتمم حكم الاباحه او الخطر بجميع الاباحه او الخطر المتفادان مع الوجوب
فعل واحد وهو مستلزم لاجتماع التقيضين ولا ينفع الاجمال والتفصيل لان اختلاف العلة
لا يرفع التناقض لان الاجمال والتفصيل في علمه معترف بالحكم لاني علم الذي هو اشغل والحاصل
ان الحاشية هنا تعليلية وهي لا ترفع التناقض لان المعروض للتقيضين متي واحداً بخلاف ما لو
كانت الحاشية تقييدية فان المعروض باعتبار التقييدين يصير مختلفاً واعلم ان قال بعض الاعاظم
يكن توجيه الجواب المشهور بانهم لا يقولون بعدم علم الحكم في خصوص فعل فعل ويجوز ان يكون غير
الاباحه او الخطر حتى يلزم من اثباتها وبالدليل الاجمالي اجتماع التناقضين بل المقصود عدم العلم
الحاصل بدليل مخصوص لكل فعل فمردوا الى دليل اجمالي شامل لكل فعل فوجدوه حاكماً بالاباحه او الخطر
وج التناقض وانت تعلم ان ما صلا لا يزيد على ان الحكم واحد في فعل مخصوص لكن لا يعلم العقل بجو
خاصة بل بجو عامة اجمالية شاملة لكل فعل فليس الحكم مستعداً فضلاً عن ان تحقيق التناقض بين حكمين
فلما قل ان يقول كما لا يعلم العلة الخاصة للاباحه او الخطر لك يجوز ان لا يعلم العلة الخاصة للحكم
في ذلك الفعل مع تحققها في ذلك الفعل في نفس الامر وبسببها تحقيق حكم الوجوب من الصدق
والآن قد اتمم حكم الاباحه او الخطر في نفس الامر في ذلك الفعل بسبب علة عامة فيلزم جواز اجتماع
التقيضين فتأمل قال في الحاشية اشادة الى ان منبئاً لا عذر اض على من علم اهل
الاصول بان العلم بالحكم وعدم العلم بالحكم المخصوص في نظير السائر

نظر الى خصوصية الفعل ويمكن ان يجاب بان الحكم الاجمالي بالاباحة او الغفلة وقت الخ ورود
 الشرع بالخصوص او دورك العلة التفصيلية فاذا ورد الشرع او ادركت العلة التفصيلية فالحكم يكون
 تاما بها سواء كان هو انما الاول او محالاً لانه كان كالاختصاص فيها يجب العمل به الى
 ظاهري الصواب مع عدم التصاق الغفلة بالحكمين انتهت انت تعلم ان المعقولة قائلون بان العباد
 قبل البعث بل قبل علمها يعلمون احكام الانفعال التي ثبتت بها التكليف فيلزم مرجع عدم الاعتقال
 والجمل لوجود العقل الذي هو الرسول العلم عندهم وبالحكمة لا عذر لهم قبل ورود الشرع لوجود العقل
 المعلم وبهذا ظهر ان ما قال بعض الشراح في دفع المخرج عنهم ان الاحكام التي يدرك فيها بوجوه مختلفة
 تنقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة من الواجب والحرام والمكروه والمندوب والمباح والتي لا يركب
 فيها جنة محتمة او متجهة فلم يبق قبل الشرع ثلث اقوال الاباحة والحظر والتوقف وعلى كل تقدير لا يخرج
 اما على تقدير علم الاقسام الخمسة فظاهر واما على تقدير عدم علمها فلا ان بعد علم البعثة وثبوتها بالشرع
 انما قد ثبت فيما التوقف لما سياتي في مواضع غير عديدة فلما انه لا يخرج في الشرع لا يخرج في العقل
 وبذا بنا على ان في صورة التوقف لا يجب شئ من الفعل والترك الى ان يبين احكام الاحكام الشرعية
 او العقل ليس بشئ اذ لا معنى للتوقف على راي المعقولة لان الرسول المعلم اعني العقل حي الى يوم القيمة
 فيلزم المخرج وانما لا يخرج في التوقف بعد انتقال الرسول وبعد بذل الجود في شريعة واما في غيرهما
 ففي التوقف مخرج لا محالة والقول الثالث للمعقولة التوقف لا معنى لعدم الحكم بل بمعنى عدم العمل
 بالحكم لان شبه حكمه معيناً من المصلحة ولا تعلم ايها الواقع اقول هذا يقتضي التوقف في
 الخصوصيات وفي وقت الحكم في فعل مخصوص بمحتمة مخصوصة ولا ينافي ذلك الحكم الاجمالي
 فتدبر ظاهر الكلام كما افاد بعض الاعاظم من الجواب فان المص اورد على المذهبين الاولين
 بعدم كفاية الاجمال والتفصيل في عدم المناقاة وهما قد علم بعدم المناقاة لاجل الاجمال والتفصيل
 والمص قد استشهد به في الاول في الحاشية يعني ان المفروض ان العقل لا يدرك نظراً
 الى الفعل شخصيته من غير ان المفروض انما هو عدم معرفة العلة المعينة بخصوصية في كل فعل
 فلا يمكن القضية الحكم فيها على ذلك التقدير بديهة عند ذلك ولا يلزم من هذا ان
 لا يكون حكم ذلك الفعل مستتباً من قاعة كلية معلومة عقلاً ويكون

ذلك حكماً واقعياً لا يتوقف على ورود الشرع يعني انه لا ينافي عدم معرفة العلة بخصوصية في كل
 فعل فعل معرفة حكم مخصوص بفعل مطابق لما في نفس الامر بالاستنباط من ضابط كلية لا ان يعلم حكم
 واحد شامل لكل كما في المذهبين الاولين ومن ههنا لا يخفى على الفطن ان هذا لا يرد غير
 الايراد المارد على المذهبين السابقين اذ مدارهما على انتظار حكم الشرع فينبغي عليها
 ما اوردنا من انه يلزم جواز اتصاف الفعل الواحد بحكمين متناقضين في نفس الامر فانهم حكموا بالاباحة او
 التحريم مطلقاً والمفروض عدم معرفة الجدة بخصوصية كل فعل فحينئذ ان يكون في البعض جهة محتمة معلومة
 لعدم تعارضه فيكون الحكم بحاشية الوجوب فيجتمع فيه الوجوب مع التحريم او الاباحة ولا يمنع الاجمال التفصيل
 فتدبر ان هذا دقيق انتهت به الحاشية فسموا الفعل الى ما هو حسنة لنفسه يعني ان لا يكون
 غير الفعل واسطة في ثبوت احسن اصلاً واسطة في العوض ولا اعلم في الواسطة في الثبوت و
 ما قال بعض الاعاظم في شرح احسن لنفسه اي من غير واسطة في الثبوت فعمل المار به من الواسطة في
 العوض وفي الواسطة سلفاً لانه اذا كانت الواسطة متصفة او غير متصفة لانه اعتبر الواسطة
 متصفة وادوا سلفاً باحسن بالذات سواء كانت الواسطة متصفة او غير متصفة لانه اعتبر الواسطة
 في العوض في قسم في مقابلة احسن لنفسه فلا بد من بقية ههنا فاما لا يقبل السقوط ان
 سقوط التكليف المطلق والمراد من سقوط سقوط عن المكلف كالايان فلا يرد ان المجنون اى
 الغير العاقل يسقط عنها التكليف بالايمان فلا يلزم القول بان الايمان لا يقبل سقوط التكليف
 وجه عدم ورود وظاهر انما ليسا بمكلفين قال في الحاشية المعلقة على قوله كالايان اى التصديق
 القلبي فانه لا يسقط بالاكراه فانه كمال النفس بذاته انتهت وجه تخصيص
 بالتصديق القلبي ان الاقرار باللسان قد يسقط كما في صورة الاكراه والتصديق القلبي لا يسقط فيه
 قطعاً فاختار في الايمان مذهب من يقول ان الاقرار باللسان ليس جزءاً من الايمان ولا شرطاً
 له بل هو شرط لاجراء احكام الدين كما ان المناقاة لما وجد منه الاقرار دون التصديق القلبي كان
 هو مناط احكام الدنيا كافر عند الله تعالى وههنا كلام طويل ليس هذا موضع ذكرنا به
 في شرح تنزيه الكلام او يقبل منه سقوط التكليف المطلق كما اصلوا لا صنعت في الاوقات
 المكروهة قال في الحاشية ويسقط بالحيف والنفس اجمالاً يعني ان المسئلة تسقط في

حالة الخيف والنقص فان الصلوة في تنيك الحاليتين قبيحة لذاتها وليست حسنة اصلا لذاتها
لا غير باو اعترض عليه في التحريم بان ان كان حسن الافعال لذاتها لا يختلف في موضعها
لعدم وضع قبح خارج يعني ان حسن الافعال ان كان مقتضى ذواتها فلا يمكن تخلف عنها
لا يمنع تخلف مقتضى الذات عنها فالصلوة في الاوقات المكروهة حسنها الذاتي لم يزل انما عارض
لها القبح لاجل العارض الذي هو الوقوع في تلك الاوقات وكذا في الصلوة حالة الخيف والنقص
فان حسنها الذاتي لم يخلف بعروض عارض اقل في الجواب عانى التحريم المراد من السقوط
عدم اعتبارها في الاحكام والعارض قد يزيل اعتبارها على الذاتي
في الحكم كالضرورة في باحة الميتة فقد بدلت مقتضى قد عرفت فيما سبق ان الذاتي توطيق
على ما يكون مقتضى الذات بلا امر او اصلا وقد يطابق على القيفية ان ذات اذا غلبت وطبعها و
تختلف القسم الاخير من الذاتي عن الذات غير متفق والمراو بالذاتي من جهة المعنى الى ان
ذكر في التحريم غير متوجه لبناء على ان المراد من الذاتي المعنى الاول واما جواب المصنف على تسليم
ان المراد بالذاتي هو المعنى الاول واما الجمل على تقدير اعادة المعنى الثاني من الذاتي لاداء لاداء
الجواب اصلا بقى منها شيء وهناك مقتضى كلام المصنف ان الوسيلة مطلقا متقينة في الحسن لنفسه
مع ان حسن الايمان والصلوة لمد تعالى بواسطة استحقا تعالى ولو قطع النظر عن كونه تعالى
مستحقا لا يكون بين الايمان بالمد تعالى والصلوة لمد تعالى مجده وبين الايمان بالحبس والطاغوت
والصلوة لمد تعالى وحقق ان المد تعالى اسم للذات المستحقة لجميع صفات الكمال المستحقة للعبادة
والمراد بالواسطة ما لا يكون عينا الذي الوسيلة ولا داخل في مفهومه والواسطة المذكورة للفعل
المضاف الى المد تعالى داخل في مفهومه عز شأنه فمد الوسيلة داخل في ذى الوسيلة
فلا تكون مانعا والى ما هو حسن لغيره سوار كان هذا الغير واسطة في البشوت بتقسيمها او
في العروض وهو اما ملحق بالاول اى بما هو حسن لنفسه لان الغير وان كان واسطة في البشوت
الكن الفعل اذ لا خلاف في وصفه في الفعل كما في باوى الراى ان لذات الفعل ثم اذا درست البشوت
المراد من البشوت انما هو البشوت في النظر الى الغير فصار لهما بحسن نفسه وهو اى الملحق بالاول انما يكون
فلا مانعا لغيره في البشوت بل لا يكون في البشوت فصار لهما اختياريا ما كان لان يتصنف بالحسن فيكون له

سفيراً خفياً في شهود حسن الفعل كالأركان والصوم والحج شرعت نظراً إلى الحاجة والنفس
والبيت فحاجة الفقير اقتضت أن يكون فيها من الأغنياء عن قليل فاضل بالهم سنا وفي
الزكوة والنفس لما كانت طليقة اقتضت أن يكون قهرها بمنع شهواتها الثلث حسناً وهو الصوم
والبيت اقتضت أن يكون يغلبها على الوجه بخصوص حسناً وهو الحج وهذه الوسائل لما لم تكن في اختيار
العبد ولا دخل في العبادة صارت غير معتبرة فكانها عبادة خالصة لنفسها من غير واسطة وهذا
معنى كون هذه العبادات الثلث ملحقاً بالاول فظهر أن مختار المصنوع ان الوسائل لنفس الحاجة وشهوة
النفس والبيت لا وقع الحاجة وقهر نفس فزيارة البيت انما عين الزكوة والصوم والحج كليات
تكون وسائل حسناً فلا يرد أن الوسائل وقع الحاجة وقهر شهوة النفس فزيارة البيت وهي في
اختيار العبد فكيف تكون العبادات الثلث باعتبار كونها وسائل غير اختيارية ملحقاً بالاول وجه
عدم الورود ان الوسائل التي ذكرتم عين تلك العبادات وليست وسائل حسناً ومختار
صديقنا شريعة والعلامة المتنازع في ان الوسائل هي وقع الحاجة وقهر النفس فزيارة البيت
لان الزكوة تنقيص المال والصوم في نفسه افرا النفس وضع لها عاهاح لها ما لكما من التزم
والحج قطع اسافة الى المكينة فخصومة فزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة فزيارة البلدان والالمان
وهذه كلها ليست بحسنة في نفسها فلا بد ان يكون حسناً بحسن الوسائل حتى تكون حسنة وانما
وشهوة النفس والبيت ليست بحسنة فلا يصلح للوساطة لهذه العبادات بل الوسائل
وقع الحاجة وقهر شهوة النفس فزيارة البيت وهي حسنة في انفسها ولا يخاف في انما ليست
نفس الزكوة والصوم والحج بل هي عامة منها ومعنى كون هذه العبادات ملحقاً بالاول ان
وسائلها وان كانت حسنة في انفسها ولو واسطة حسناً حسنت هذه العبادات لكنها ليست
حسنة من وجه لان الفقير انما استحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد
والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كساكن البيوت والنفس وان كانت بحسب النية
معداً للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كاسها اخرجت لها كاسها جوداً على
المعاصي فما انظر الى هذا المعنى لا عين قهرها فسقط وقع الحاجة فزيارة البيت وقهر النفس عن
درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسناً في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة

بمنزلة الصلوة وقد يحاكم بان ان كان لا بد ان لا يكون الا في احسن غيره سفيراً محضاً لا بد وان
 يكون حسن الفعل لاجل حسن الواسطة كما قال العلامة التقطازاني في التلويح ان الواسطة لا يكون
 حسن الفعل لاجل حسنهما وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة يستاكف فالحق هو الثاني والا فالحق
 هو الاول فالحسن نفسه على الاول لا يكون فيه واسطة اصلاً لا سفيراً ولا متصفة وعلى الثاني لا يكون
 فيه واسطة متصفة واحسن غيره على الاول لا يكون فيه احد من الواسطتين المذكورتين على الثاني
 لا يكون فيه واسطة متصفة وكون احسن غيره ملحقاً بالحسن نفسه على الاول اذا كانت الواسطة سفيراً
 غير اختياري وانما عدس ملحق احسن لنفسه لما ان الواسطة اذا كانت سفيراً غير اختياري لا تكون
 متصفة بالحسن فان الفعل الغير الاختياري لا يتصف بيقيني الواسطة في العوض وقسم احسن
 من الواسطة في الثبوت فيكون ذو الواسطة الذي هو الفعل متصفاً بالحسن حقيقة فلذا انما يحسن
 نفسه وعلى الثاني اذا كان حسن الواسطة ساقطاً عن درجة الاعتبار صارت في حكمه صارت
 الافعال كلها حسنة لا بد واسطة فاحقت بالحسن لنفسه فغيره بالحسن بمعنى في نفسه تشبهاً بالحسن غيره
 واذا لم تكن الواسطة ساقطة عن درجة الاعتبار فلا بد من الارتفاع الواسطة وصيرورتها في حكم عدم
 فالحق بالحسن نفسه او غير ملحق بالاول وهو ان يكون الواسطة متصفة وهي لا تكون الا في
 اختياراً متصفاً بالحسن بالذات سواء كان ذو الواسطة ايضاً متصفاً حقيقة لكن لا اعتباراً لنفسه بل
 باعتبار اتصاف الواسطة بالحسن او لا تصف بنفسه حقيقة لكن تصف باعتبار الواسطة تبعاً لملح
 بالحسن لنفسه فالثاني وهو الذي يكون اتصاف الفعل بالحسن تبعية الواسطة بعيد عن احسن نفسه
 غاية البعد الاول الذي هو اخذ قسم الواسطة في الثبوت اعني ما يكون الواسطة ذو الواسطة كلاً
 متصفين بالحسن قريب من الواسطة في العوض لا تصاف الواسطة به فوالف بعيد عن احسن نفسه
 فلا يلحقان به ثم ان الغير الملحق بالاول على تسين الاول ان تكون هذه الواسطة تحصل بوجود ذي
 الواسطة وتساويها باو كالجهد والحد وصلوة الجنازة فانها بلا واسطة الكفر والمعصية
 والسلام المبيت يعني ان الجهاد والحج وان كان فيها تعذيب عباد الله تعالى وصلوة الجنازة
 تشبه بعبادة الجهاد لكن الجهاد حسن بواسطه دفع الكفر واعلاء كلمة الله تعالى ولا يحتاج الى امر
 آخر واحسن بواسطه الرجوع عن المعصية فيجر العاصي ونيزر الناس من تلك المعصية والرجوع عن المعصية

حسن لنفسه وحسنه يحسن تعذيب النفس باقامة الحد وهذا الوجه يحصل بنفس اقامة الحد ولا يحتاج الى
 امر آخر وصلوة الجنازة حسنة بواسطه تعظيم اسلام الميت فان تعظيمه كان حسناً بنفسه وبحسنه بحسن بيته
 القيام باستقبال الميت والدعاء له وهذا التعظيم يحصل بنفس صلوة الجنازة ولا يحتاج الى امر آخر وقسم
 الثاني ان يكون هذه الواسطة حاصلة بوجود ذي الواسطة ولا يتبادى باو كالمسي الى المحبة لانها
 حسنة لا داو المحبة لكن لا يتبادى المحبة بالمسي وكما هو ضروري فاحسن بحسن الصلوة لكن لا يتبادى الصلوة
 باو ضروري فقط واعلم ان هذا الواسطة في القسم الاول الحسن لغيره الملحق بالحسن لغيره وان كان مغايراً
 لذلك الغير بحسب المفهوم لكنه ليس بمغاير له بحسب الخارج كما يجاهدوا علماء كلمة الله وكما يجدد الزجر من
 وصلوة الجنازة وتعظيم اسلام الميت فهو تشبيه بالحسن نفسه من حيث كونه في الخارج عين ذلك
 الغير احسن لنفسه والقسم الثاني منه كما انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم لك مغاير له بحسب الخارج لغير
 كالمسي راو او المحبة والوطوء فلا يشبه له بالحسن لنفسه كذا صرح العلامة التقطازاني في التلويح ثم ان
 المهم انقار في الحق بالاول ان يكون الواسطة سفيراً محضاً لا تصاف لها بالحسن كالحاجة والنفس
 والميت ولكل انقار في الغير الملحق بالاول عدم اتصافها بالحسن حيث قال فانها بواسطه الكفر
 والمعصية والسلام الميت وقال في الحاشية الملحقه على قوله فانها بواسطه الكفر اشارة الى ان
 الواسطة في الفعل لا يجب ان تكون حسنة فاندفع ما قيل ان الواسطة
 ما يكون حسن الفعل لاجل حسنهما انتهت لا يخفى ان المهم اختيار الواسطة البعيدة وترك القريبة
 فان الزكوة والصوم والحج وكذا الكفر والمعصية والسلام الميت وساقطة بعيدة والواسطة القريبة هي دفع
 حاجة الفقير وقمة مشوة النفس وزيارة البيت في الاول وبهم الكفر والرجوع عن المعصية وتعظيم اسلام الميت
 في الثاني فكان لانه يختار الواسطة القريبة دون البعيدة وعلى تقدير اختيار البعيدة كان ينبغي
 ان يختار في القسم الثاني البعيدة الغير الاختياري كما انه اختار في القسم الاول البعيدة الغير الاختياري
 مع انه اختار فيه الكفر والمعصية والسلام الميت وكلها بعيدة اختيارية فضرورة ان الكفر والمعصية
 المعاصي والاسلام للمح الذي است اختيارية فمع فوات الكفر وفوات المعاصي وفوات الميت و
 ساقطة بعيدة غير اختيارية ولم يجره باو اريد الواسطة البعيدة في كلا القسمين على طريق الجواب بان
 يكون مخالفاً لما قال في الحاشية ثم ان ما ذكره مخالفت لما صرح به فانه قالوا ان المراد بالحسن

لنفسه ان تصف باحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته واحسن بغيره باي صفة بحسن ثبت في غيره وهكذا
 اقسام القبح فالقبح اما بغيره وهو على نحوين الاول لا يقبل القبح المستوط كما لا يقبل القبح المستوط
 كاكل الميتة واما بغيره وهو اما على الاول بان تكون الواسطة ممددة فيه ومثله بعض الاعاظم
 بان نصب فانه حرام لتعلق حق الغير لكن هذه الواسطة ممددة فصار انصب حسدا ما يتبعها بالذات
 واما غير ملحق بالاول كالبيع وقتت المدة فانه منفصل الى فوات صلوة الحجوة وعلى الحق ان الواسطة
 ان لم تكن اختيارية لم تكن متصفة بالحسن والقبح قصير غير معتبر بل ممددة كترك الزكوة وترك الصوم و
 ترك الحج فانها تمتعت نظر الى الحاجة لنفسه والبيعت وظاهر ان الاختيار للغير فيها فصار ترك
 العبادات المذكورة قبيحا لنفسه فكون متصفة بالاول وان كانت اختيارية كترك الجهاد وترك الحج وترك
 صلوة الجماعة فكون غير متصفة بالاول الاصل المطهر مجرد عن القربة كسجدة من سجرات الارض
 على خصوص الحسن في الامور بين الحسن لذاته او غيره هل الحسن لنفسه لا يقبل السقوط كما اختاره
 شمس آفة الخس ووجه اختياره ان الامر مجرد للطلب على والطلب على من الشارع الحكيم يقتضي
 اعلی انواع الحسن وهو ما يكون لذاته لا يقبل السقوط الا ان يقال ان القول بان الطلب على يقتضي
 اعلی انواع الحسن حكم بجملة الاترى ان في العبادات الارادية طلبا حتميا وليس الحسن لنفسه غير جالب
 للسقوط قال بعض الاكابر هذا النقل ليس بمطابق للاصل فانه قال والافصح عندي ان مطلق الامر ببيت
 حسن الا موصوفه بعينه ولم يوجد في كتاب اثر عدم قبوله استقوط نعم قال فخر الاسلام ان الامر المطلق في
 اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول وعلى الضرب الثاني بديل والضرب الاول
 هو الحسن بعينه الغير القابل للسقوط وهو الاظهر لان الامر يقتضي الحسن الذاتي والسقوط من عارض ولم
 يدل الامر عليه فمن تبع الامر يركب او للحسن خيرة كما في البدیع حکایة ولم يذكر في الامور
 التي كانت الحسن في الماهية باقتضاء صفة كذا في معنى ان الحسن في الامور بانها تكون الامور
 عليها لا يامر بالا يكون حسنا وهذا معنى الاقتضاء والفردة انما يتقدر بقدر ما يقتضيه او في وجبات حسن
 وهو الحسن بغيره والحق ما قيل ان الامر المطلق للطلب على وهو انما يتصور من الحكيم الامر او تصور من الفعل
 لذاته او بغيره قابلا للسقوط ولا يحصل الطلب المذكور من الاقسام الاربع للحسن فان المتصور للحكم
 الاخر في مقام خاص من خاص وفي مقام اخر من خاص اخر فاقضاء البعض دون البعض كذا في

عليه الذم بهان المذكور ان ترجيح بلا مرجح فان الامر المطلق للحسن المطلق الباطن الثاني في الحكم وهو
 عندنا خطاب الله تعالى في الحاشية الخطاب لغة توجيه الكلام نحو لغيره لا فها هو هذا مفهوم بحسب
 اصل اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه نحو انما لله الامام وهو الامام وبنينا الله فاما بغيره بالحكم المعنى المصدري
 ويحمل الخطاب على المعنى الاصلي كذا ذكر السيد في قوله تعالى في حاشية ان الخطاب توجيه الكلام
 نحو انما لله الامام وبما ضافه الى الشرح خطاب من سواه اذ لا حكم الا لله والرسول والسيد انما وجب
 طاعتها بايجاب الله تعالى اياها فيقال في حاشية الفاضل ميرزا جان قول شارح المختصر حيث
 قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالاجاب نفس قوله فعل بلا ثم تفسيرا
 الخطاب بالتوجيه كالكلام الموجه فلا حاجة الى التفتل ثم قال هذا الفاضل كمن
 كون الخطاب كلاما فلفظا او نفسيا يقتضي ان يراد المعنى المنقول اليه والاولى ان لا يتركب النقل لانه
 خلاف الاصطلاح بل ارادة الكلام الموجه منه على انه معني مجازي لروفي قوله والاولى شارة الى ان المعنى
 الثاني هو المعنى الحقيقي مصطلاحا وهو التبادر والمعنى اللغوي معني مجازي في الاصطلاح والتماثل في
 الفهم انما يكون بالمعنى الاصطلاحى وسواء ان المعنى الحقيقي ما يكون موضوعا كفي اصطلاح الخطاب
 وبما يجزىه انما هو الاصطلاح على المعنى الثاني والى على معنى حقيقى اصطلاحى وبما يرين كونه منقولاً وانما
 يصار الى المجازة اذ لم يدل قرينة والله على النقل فافهم وادرو عليه المهم بقوله اقول السادس من قوله
 قول شارح المختصر افضل المقول الذي هو افضل لا المعنى المصدري فالاولون الخطاب الكلام لا التوجه
 ويدل عليه قوله اى قول شارح المختصر فيما بعد ان في تسمية الكلام خطا باخلافا وهو منوع على
 تفسير الخطاب فان قلنا انما الكلام الذي علم انه يفهم كان خطا باوان قلنا انما الكلام الذي علم
 لم يكن خطا باقتضاء انتم المتعلق بفعل المكلف اعلم انه نقل عن الامام الغزالي انه قال حكم
 خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فقال العلامة القزاز في شرح الشرح لا يخفى ان
 اجري على ظاهره لم يتناول شيئا من الاحكام اذ لا يصديق على حكمه ان خطاب متعلق بجميع افعال المكلفين
 فالمراد متعلق بفعل ما توضحه ما افاد السيد المحقق انه من قبيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحد
 منها وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم ان ركوبة متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس هذا شيئا
 فالمراد متعلق بجنس الفعل من جنس المكلف لا متعلق بجميع افعال المكلفين فانه ظاهر البطلان فلا يخفى احد

بالخطاب المتعلق بفعل كل مكلف بل يشمل الخطاب المتعلق بفعل شخص بمكلف فلا يرد على جامعته الخدوص
 النبي صلى الله عليه وسلم ثم لما كانت الانفاذ المستمرة في الحدود يوجب فيها الجحثة وان لم يصر بها فيصير
 المسمى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف فلا يرد على ما نعتية الحد قوله تعالى والله خلقكم لتعلمون
 وكذا قوله تعالى فخلق كل شئ لان تعلق بها الخطاب بفعل المكلف ليس من حيث هو فعل المكلف اما في
 القول الثاني فلو ادعى الاول فلو ان لم يعلم فعل المكلف وغيره لشمله جميع اولاد آدم عليه السلام وان جعل
 من باب التغليب شمل جميع الحيوانات وافعالها ايضا واعتزل عليه بوجوبين الاول قال العلامة
 القفاري في شرح الشرح ان اعتبار جثية التكليف فيما يتعلق بخطاب الاباح بل الذنب والكرامة
 موضع تامل وفيه ان اطاعة كل حكم يصدر على وجهين الاعتقاد ذلك الحكم والمثل بمقتضاه ففي الاباح وان
 كان الطلب بشرط المشية فلا تكليف في عمل المباح لكن اعتقاد الاباح واجب ففي اطاعة حكم الاباح
 تكليف بهذا الوجه وكذا الذنب والكرامة بل فيها تكليف بوجوبين لان فيها تكليفا بالطلب المترجمي
 في فعل المندوب وترك المكروه بان يترك في الاول ويعاقب في فعل المكروه وتكليف الاعتقاد بها
 كما على ان اباحه الطرف الاخر لها بمعنى عدم المواجهة وعدم المراضاة اصطلاحا اذ عسى ان يكون في
 ترك المندوب عتقا باؤا وان لم يكن عقابا وفي ترك المكروه رضا وودح وان لم يكن ثوابا والثاني ما
 قال السيد المحقق انه يرد على الحد بعد اعتبار الجثية المذكورة انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
 فانه لا يكون عيدا لا يتعلق بالفعل المكلف من حيث هو مكلف وليس بحكم شرعي اتفاقا وفيه ان عدم
 كونه حكما شرعيا لان معناه لا تعبدوا شيئا من دون الله وانكم وما تعبدون من دونه حصب جهنم
 اذ فيه طلب واقضاء ضمنى ولدفع بين الايرادين زوا قوله مقتضا اى طلبا حتميا وحقيا اى
 طلبا بالشر المشية فلو لم تعلمون ما تعلمون ليس من عدم الاقتضاء او التخيير فيما لانه اخبار بالالفعل والاقتضاء
 او التخيير انشاء فانه دفع لنقص عن احد وكذا اولى للشك والابهام بل للترسية فلا يفرق احد والمرد بال
 اعم من الكلف ومن فعل القلب والجوارح فلا يخرج وجوب كف التنيات ووجوب الايمان و
 هذه اباحت الاول انه لا ينكس احد فانه يخرج عنه الاحكام الوضعية يعني ان بعزاية
 قيد الاقتضاء او التخيير في الحد يرد على جامعته اى الحكم يكون الشئ دليلا مثل زوال الشمس وليس
 وجوب الصلوة والاجماع والقياس دليلا لان وجوب العمل والحكم يكون الشئ سببا مثل الزايم

لوجوب الجلد وحكم كون الشئ شرطا مثلاً الطهارة شرط لصحة الصلوة وطهارة المبيع شرط لصحة الاستفراع
 به فنههم من زاد وصفاً فدخلت الاحكام الوضعية في الحد ومنهم من لم يفرق بين مقتضى الوضع فتسرة
 ليسهم خروجهما من الحد يدعي ان في الاحكام الوضعية اقتضاء ايضا فان الاقتضاء المذكور في الحد
 اعم من الصريح والضمني فان الاحكام الوضعية فيها اقتضاء ضمنى فان سببية الوقت للصلوة
 معناه ان الصلوة واجبة عند زوال الشمس فهذا الوجوب وان لم يكن مذكورا في بيان السببية فغير مقتضاء
 الوقت للصلوة لكنه يفهم التزاما قال في الحاشية اى سلبنا ان مقتضى الاقتضاء لكنه
 منقضى له لان سببية الزوال جرد الحد في قوة وجوب الحد عند الزوال وعليه
 انتهت ولما كان لظاهر ان يقول انه يدخل في الحد القصص لان فيها ايضا اقتضاء ضمنيا فانه يفهم ما في
 الاجتناب عن امثال افعالهم السبية واما ان امثال افعالهم احسنه اجاب عنه بقوله القصة
 من حيث لزم مقتضاها فلهذا قال بعض الاطالع ان يريد بالقتضاء القسري الدلالة على الاقتضاء ولو اقرض
 كون القصة دالة عليه لم يفهم منه الاتعاظ بالنية وان اريد ان لا دلالة للقصة على الاقتضاء فلهذا
 او تضمنها او التزاما مقصودة بالذات فسلم لكن كون الاحكام الوضعية دالة على الاقتضاء مقصودة بالذات
 ثم فان قوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل المذلة الصلوة من غير طهور لا يفهم منه بل هو الكلام المأثور
 واما مقتضا وجوب الوضوء مثلاً فواجب من جهة وجوب الصلوة وفيه ان المقصود من وضع الاسباب
 والشرائط والدلائل طلب المسببات والمشرطات والمدلولات بخلاف القصة من اخبار بالامر
 المأثنية اذ يجوز ان يكون المقصود منه الاستعلاء وانظار القدرة العظيمة على ان القصة نفسها
 لا تدل على الايجاب والحكمة وغيرهما اصلا بل يدل عليها جهة اخرى مثل قوله تعالى فاعبروا يا
 اولي الابصار او الاجماع على ان شرع من قبلنا دليل وجوب العمل بالمقيم دليل النسخ وما في
 التحرير ان الوضع مقدم عليه اى على الحكم فان وضع الشارع سببية الوقت موجب
 لوجوب الصلوة والموجب مقدم فما متغائر ان فتاوى الحكم الوضعي بان زوال الشمس سبب لوجوب
 الصلوة والصلوة واجبة عند زوال الشمس وادراج الحكم الوضعي في الحكم الاقتضائي غير مقبول كغير
 نحن بصده لصدق الحكم الاقتضائي لا اعم من الصريح والضمني على الحكم الوضعي وان كان الحكم
 الاقتضائي الصريح مبنا للحكم الوضعي ومؤثرا عنه فالحكم الوضعي يفسد الحكم الاقتضائي وما قال العلامة

التفان في السلوك ان التفان لا يفرح به الا قضاء بل التفان بين الاثم والاعصى ضروري فلا مضا
 في صدق الحكم الاتقاضي على الحكم الوضعي وكونه اعم منه ففيه ما فادى بعض الاعاظم ان الامر بالتفان
 المبانيه والوضعي مبانيه للتفان وكونه واجب له وتارة اجاب هذا الكسفي بمنع كونها من المحل فاننا
 لا نلصق الخطايات الوضعية حكما وان سببه غيرنا ولا مشاحه في الاصطلاح لمبحث
 الثاني من المعزلة ان الخطايات عندكم قد يمدوا بالحكم طردت لتبطل عدله بالنسبة وما ثبت
 قلنا امتنع عن الاول ان يقال باثبات عدم ما منع قد مر ومعه اذا ثبت عدم الحكم امتنع عدمه
 ثبت حدوثه فثبت حدوث الحكم لا يجوز تفسير القديم بالحادث واليهما ان الحادث شاع في التعلق
 يعني ان الخطاب الحكم كليهما تغيير ان عن صفة بسيطة قديمة لكن مطلقا بمقتضى صيغ الحكم
 والحكموم بتغييره في عالم الوجود وحادث يقتضيه وجودها ومن هذه الحيثية يوجد اتساعها من الوجوب
 والاحتمال وغيرهما في تغييرها بالآخر فافهم البحث الثالث ان المحل منقضي ضربا حكما
 افعال الصبي من مندوبية صلواته وصحة بيعه ووجوب بلحق المالكية فثبت
 تحقيقه ان التكليف سواء تحقق فكيف المعنى الوجوب والحرمة كما هو في الامارات التفان في اوعم
 التكليف بالاحكام الاربعة بالنظر الى الطلب المحتج في الواجب واخرام والطلب الترخي في
 المندوب والمكره او عم التكليف بالاحكام الخمسة بان الاعتقاد بحقيقة جميع الاحكام من الشارع
 واجب يتحقق في الصبي العاقل اعلى الاول فله وجوب الحقوق ايمانية عليه كوجوب ضمان السلفات
 ووجوب نفقة حياله ولو كوجوب الارث والوصية واما على الثاني فليتحقق الوجوبات المذكورة ومنزلة
 صلوة وعلى الثالث يجب الاعتقاد بتحقيق عقول واجيب بانه لا خطاب للصبي اشكاله التحريص
 على الصلوة للاعتقاد لا للشواب بل له الشواب عليه كاداعي اداء الحقوق من مال الصبي والصحة
 عقله فانها تتم بالمطابقة يعني ان الصبي عبارة عن كون الشيء مطابقة للحقيقة المعبرة
 شرعا فصحة البيع عبارة عن مطابقة الحقيقة المبينة في الشرع والاراد بالمطابقة كونه فردا منها ولا يرب
 ان هذا المعنى عقلي غير منقسم الى الشرع فلا يكون حكما وفيه ما فيه قال في الحاشية اشادة العاقل
 ان صلوة الصبي مما يثاب به هي ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون مندوبا
 نعم في الثواب عن الصبي غير جائز لانه من اهل البيت يتحقق عقول واثاب الاعمال ان يكون بالنية قال

بعض الاعاظم ان الثواب عن الصبي تحلف للاحاديث المشهورة فصدق على صلوة هذا المندوب فلا محال
 لمنع مندوبية صلواته وهذا نظر ان العقول بانه لا ثواب للصبي صلا بعباد غاية البعد
 كيف ويلزم ان يكمل صلوة الصبي الذي لا ولي له لغوا ولا ظهرا يقال ان ثواب الصبي
 ليس هو قفا على التكليف بل جوي عادة تعالى بان لا يضيع اجر من احسن عملا قلنا
 انتمت اعلم ان الصبي اذا كان عاقلا يجب عليه الايمان بالله والرسول والاعتقاد بحقيقة ما جاء
 به الرسول من الاحكام الخمسة تحييزا فهو مخاطب ولكن لا يتوجه عليه خطاب الاعمال وجوبا وحرمة
 استحبابا وكرها وتخييرا لكونها معلقة باسبابها فالصبي مطلقا غير مكلف بهذا المعنى كما لبالغ
 المجنون فالصبي اذا عقل وميز بين الايمان والكفر واختار الايمان مع وادام الايمان من الصبي قل
 مع في حق احكام الدنيا وفي حق احكام الآخرة فلا يبعد اتصال الثواب بالذات الايمان والعبادة لان
 حرمة ووجوب كل شيء مندوبية صلوة ليست الصلوة المطابقة والمتابعة للباقيين في اهل الواجب لم حرمة وفردان
 المطابقة والمتابعة لباقيين في اهل الواجب في حق الصبي في حق الصبي في حق الصبي في حق الصبي في حق الصبي
 هذا الحكم خطاب الله تعالى متعلق بفعل المكلف تماما وترجيحا والدليل على ان الصبي غير قابل لتعلق
 خطاب الشارع بالذات ان الشارع امر الاولياء بالامر الصلوة للصبيان كما يامر سلطان الاما
 الامم لاداني فلا يدل في خطاب الشارع بالذات الا بالبالغ العاقل واعلم ان بعض الاعاظم هنا
 كلاما من وجوه الاول انه لما لم يتعلق الخطاب بافعال الصبي فلا حكم فيها وحسن العمل عند الاشعري
 متوقف على الحكم فلا يدخل الصبي فيمن احسن عملا فلا يصح ما ذكره المصنف من قبل الاشعري اذ احسن
 والاقبح من غير خطاب عنده وفيه ان حسن العمل وكذا اقره صفة الكمال والنقصان وهو غير متوقف على
 الحكم عنده ايضا بل احسن والاقبح بمعنى استحقاق الثواب واعتقابه في الآخرة متوقفان على اطاعة الحكم
 وعده مما بالذات وجوب اسما على الحكم فدخل الصبي فيمن احسن عملا في انهم حرو ان ضمان
 المسلفات يجب في مال الصبي فلو لم يجب على الصبي كان الاخذ من ائمة افاض الحق في المانية لضمان المسلفات
 يجب في ماله او لا ثم ينبو عنه الوك في ادائه واجواب ان الصبي له حقوق العباد ولو لم الخطاب
 الاثمي الى الاولياء ليوافقوا حقوقهم من مال المسلف المالك وبه ابي الهذالة وليس نظرا لاصلا في الظلم
 ان يجب من مال الولي او جعل ائمة الصبي يدورهم الانصاف بصيانة الحقوق والبر على المسلف

فما بعد ان يجب على الولي ان يكون بصري غير قابل للخطاب وفي مال الصبي بصيرة حتى لا يغير حقيقة الانبياء
 في الصبي الثالث ان يكون الصبي عقلياً ممنوعاً بل ان يبرهنا فندفع اذن الولي وهذا حكم شرعي
 القبيح فان معناه ان يبرهنا لا اذن بسبب ذلك المشتري كسب المكلف ولا يتحقق هذا الا بعد اعتبار
 الشارع ذلك فلا يكون صريحاً بصري حكماً عقلياً بل هو حكم شرعي فلا يصح قوله لا خطاب للصبي والجواب
 ان الصبي غير قابل للخطاب كما مر من الخطاب للولي ومع اذن الولي اذا صابح الصبي مطاعاً
 للحقيقة المبينة في الشرع نسب اليه كسب الفضول مع اذن المالك وقد عرفت ان المراد بظا
 لها كونه فرداً منها وهذا المعنى عقلي غير محتاج الى الشرع فلا تكون المطابقة حكماً شرعياً ايها فلا حكم في
 فعل الصبي وبهذا ظهر ان ما قال صدر شرعية الصواب ان يقال الخطاب المتعلق بفعل العبد ليس
 بصواب البحث الرابع انه يخرج عن الحد ما ثبت بالاصول الثلاثة غير الكتاب من السنة
 والاجماع والقياس لان ليس خطاب الله تعالى في خطاب الرسول عليه السلام ولا في حديثه والجماع
 ايها كاشفة عن الخطاب لان وجوب اطاعة الرسول والاجماع والقياس انما
 بايجاب الله تعالى فامرهم كاشف عن الايجاب الذي هو خطاب الله تعالى فالثابت بهما اي
 بالاصول الثلاثة ثابت به اي بالخطاب الالهي فخطاب الرسول والاجماع والجماع ثابت بهما اي
 خطاب الله تعالى فلا يخرج عن الحد ما ثبت بالاصول الثلاثة لان المراد من خطاب الله تعالى
 خطاباً ابتداءً او انتهاءً او لما كان ههنا منطوقاً ان يقال ان نظم القرآن ايضاً كاشف عن الخطاب
 النفسي الذي هو حكم وخطاب فلم يعلق كاشف عليه قال واما عدم عد نظم القرآن منه
 اي من الكاشف مع انه كاشف عن النفسي لان الدال كانه المدلول فلا يسمى كاشفاً تاو
 بل خطاباً اعلم ان الكلام صفة حقيقية بسيطة ذات تعلق تصلح لان يقصد بها الافهام للغير فتشمل
 فيما لا ينال وجود الافهام بصدر عنه التكلم وهو تعلق تلك الصفة بالافهام والمعاني بقصد الافهام للغير
 تعلقاً حادثاً وهو من الافعال لا من الصفات وما بطل عقلاً ونقلاً هو كونه تعالى محلاً للصفات الحادثة
 لا كونه مصدرها للافعال الحادثة فالكلام اللفظي الحاصل من فعل المتكلم وال على الكلام النفسي الالهي
 وقد جعل الكلام اللفظي الحاصل من فعل الرسول الذي هو تكلمه والاعلية وقد جعل كلام الاجماع او
 او اولى الامر ايضاً والاعلية لكن دلالة كلامها بواسطة الكلام اللفظي الحاصل من تكلمه تعالى ولذا اقلوا

وجوب اطاعة الرسول والاجماع واولي الامر والسيد والوالدين بايجاب الله تعالى فلكلام اللفظي الحاصل
 زيادة اختصاص مع الكلام النفسي بالنسبة الى غيره وهي علاقة التعبير بالمعبر عنه بخلاف السنة والاجماع
 فانها وان كانا كاشفتين عن الخطاب لكن ليس لهما علاقة العنوان بالمعنون ولذا خصوا اطلاق
 الكاشف على غيره لاعلية واطلاق الدال عليه وعلى غيره جميعاً لتحقيق ان مرجع الالوية الى الكلام النفسي
 القائم بذاته تعالى لما اقرانه لاحكامه سواء تعالى وما قيل من انه يجوز ان يعبر بحديث شمل الكلام النفسي
 القائم بالرسول صلى الله عليه وسلم والقائم بالجماعة القائلين القائلين ليس بشي اذا جتمعت القائلين
 اذا استنبطت في المنصوص بالنظر فيما هو بطريق الاستنباط واذ عن بالحكم في الفرع نظر الى وجود
 تلك العللة التي هي مناط الحكم في الكلام النفسي الذي هو مرجع القياس ان كان اعتقاده بالحكم
 في الفرع فهو نتيجة القياس وان كان اعتقاده بان هذا الوصف علم الحكم فمن البين ان الاعتقاد
 من حيث هو اعتقاد وليس بكلام نفسي قطعاً ضرورة كون الكلام النفسي صفة متغيرة للعلم ولو اعتبر
 بل من حيث انه ليعاد بالكلام اللفظي اي لفظه بالعبارة القائلة بانه علم وظاهر ان هذه الحقيقة لا
 يدخل لها في محبة القياس بل بالجملة كما اعتقد ان هذا الوصف علمه وان موجود في الفرع وجب
 عليه ان يعتقده بالحكم وان يعمل به وان قيل بل صلح نظر القائل ان قياس الجملة في حق مقوله فهو
 يقول للمقلدان الحكم في المسئلة العقلية كذا والفرع ان هذا المقول ليس بحجة بل بحجة مدلوله الذي هو كلام
 نفسي يقال القياس حجة في حق الجملة ولا في حق المقلد تانياً فاذا ظهر انه لا معنى لا اعتبار كلامه
 النفسي في حقه كان اعتباره في حق المقلد نقلاً والحاصل ان هيئة القياس ليست الاعتقادات
 مجمعة نتيجة للاعتقاد بالحكم فان ارجعت جمية الى الكلام النفسي القائم بذاته تعالى لكان ارجاعاً
 صحيحاً موافقاً لما اقران القياس منظره لا ثبت وان ارجعت الى الكلام النفسي القائم بنفس القائل
 فاما ان يكون عين تلك الاعتقادات في ما فيه هي القياس بعينه فامعنى الاجماع واما ان يكون عين
 الاعتقاد بالحكم فهذا هو مدلول القياس وما خزنه واليه الحكم الثابت بالقياس اذا كان وجوب فعل
 فالكلام النفسي اعني ما هو نسبت له انما هو معنى صبغة الطلب فهو انشاء الوجوب وظاهر ان القائل
 لا يصلح انشاء الوجوب وانما القائل هو الله تعالى بحسب الامر الرسول عليه السلام فضلاً عن القائلين
 وباجملة من شيال لم يخف عليه ان ارجاع جمية القياس الى الكلام النفسي القائم بنفس القائل

لا معنى له وكذا الاجماع فانه ليس الاعتقادات متوافقة سواء وجد من المعتقدين التلفظ والاداء الكلام
 القائل بنفوس الجميع اما حين تلك الاعتقادات او غيرهما والثاني غير ظاهر وعلى الاول لا معنى للارباع
 المستدعي للتفاوت وان ارجع حجة الاجماع الى الكلام النفسي القائم به تعالى لمع او حاصله ان الاعتقاد
 من حيث انها اعتقادات لا تصلح موجبة لشيء بل الموجب انما هو ايجابه تعالى علينا العمل بما يعتقد
 الكل وهو المعنى بالكلام النفسي القائم به تعالى فتدبر ولا كان لقائل ان يقول لا ينبغي لشيء
 الا الى القياس مع ان كلام من الامور الثلاثة المذكورة كاشفة عن الخطاب الالهي ومشتقة في
 انها واداء على الكلام النفسي بواسطة دلالة الكلام اللفظي الحاصل من تكلمه تعالى قال وما عنت
 الخفية ان القياس مظهر وكاشف دون السنة والاجماع فبني على انه اصرح في لفرعية
 فان القياس يحتاج الى مقيس عليه حال اخذ الحكم من القياس بخلاف السنة والاجماع اذ لا يحتاج كل
 واحد منهما في حال اخذ الحكم منها الى شيء سواهما فلهم الفرقه نسبوا اثبات الحكم اليهما وكشف الحكم
 الى القياس فخال شتم في تسمية الكلام في الازل خطأ باخلات والمحتج انفسه انفسه
 الخطاب بما يفهم اى يصلح للفهم الغير كان خطا بافيه اس في الازل لانه صالح للافهام
 وان وقع افهامه فيما لا يزال وان مضى بها ففهم اى ما وقع افهامه لم يكن في الازل خطأ با
 اذ لم يتحقق الافهام فيه لاحد من المخلوقات لعدم فهمهم وعدم وجودهم في الازل مع ان الفهم لازم
 لوجود الافهام فهو نزاع لفظي قال بعض الشراح النزاع المذكور مع كونه لفظيا ليس من واجب المحللين
 في غاية السخافة فان الخطاب عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير او عبارة عن الكلام الموجب للتوجيه
 بالقوة ليس توجيها بالحقيقة وصدق المشتق لا بد له من قيام مبدء الاشتقاق في الحال كما تقر في
 مقوله والتوجيه في المآل ليس معنى التفسير من المذكورين فالحق انه ليس بخطا في الازل حقيقة بل
 فيما لا يزال وبمبنى عليه انه حكم في الازل او فيما لا يزال فالكلام ان كان خطأ با في الازل فهو
 حكم فيه وان لم يكن خطأ با لم يكن حكما فان قيل كيف يتأتى ازلية الحكم مع انه خطاب المتعلق بهما
 المتكلمين والمتعلق حادث يقال لما ذكر في حد الحكم المتعلق الا من التعلية والتبعية والحادوث
 التميزي قال بعض الشراح ان سلم ان لفي كونه خطأ با في الازل يستلزم نفى كونه حكما فيه فان
 رفع احد اجزاء المعرفة بالكسر يستلزم رفعه ورفع المعرفة بالكسر يستلزم رفع المعرفة بالفتح لان الالتيار

اثبات كونه خطأ با فيه اثبات كونه حكما فيه فان صدق احد اجزاء المعرفة لا يستلزم صدق المعرفة بل قد
 يحتاج الى قيود اربعة لم تثبت وجودها ومن تلك القيود ههنا تعلق الخطاب على النحو المخصوص ولم
 تثبت وجوده في الازل وفيه ان تعلق التعلية ثابت في الازل وان لم يوجد التميز في وقت
 تمام الحد في الازل فيلزم اثبات الحد وفيه ثم لما فرغ عن بيان حد الحكم شرع في بيان اقسامه
 فقال شتم الا متقضاء الذي في حد الحكم ان كان حتما لفعل غير كلف فالايجاب نفس الامر الذي
 مدلول اللفظي او ترجيحاً فالمدب اذا كلف حتماً فالتحريم او ترجيحاً فالمدب لا ولا التحديد لا باحة
 ههنا كلام من وجه الاول ان الطلب المحتمل للكلف ايضا ايجاب وقد اعتبر تحريم في حد الايجاب حتماً غير
 فخرج عنه ولا يصح الدخول في باقي الاقسام قبل الاقسام الخمسة والى ايجاب ان الاقتضاء المأخوذ
 في تعريف الحكم وان كان اعم من اقتضاء فعل غير كلف حتماً ومن اقتضاء فعل كلف لكن قيد بالايجاب
 لكونه غير كلف ليعبر عن التحريم والايجاب المطلق وانما لم يؤخذ بجحد يكون التحريم فرداً منه وشموله لان
 المقصود ههنا بيان تمايز اقسامه تمايزاً احكامياً فخص الى ايجاب ما هو على وجه نفس وادنى عزم مبا
 له وجحد عن كل واحد من القسمين على سبيل الانحياز والتميز ومن ثم قالوا الطلب المحتمل لفعل غير كلف
 ايجاب خاص مقابل للتحريم وذلك الايجاب نفس الامر نفسى ومدلول الامر اللفظي والطلب المحتمل لكلف
 تحريم خاص مقابل للايجاب المذكور وذلك التحريم نفس النفسى ومدلول النفسى اللفظي وان كان الايجاب
 المطلق والتحريم المطلق متساويين لصدق تحريم الكلف على القسم الاول للايجاب وايجاب الكلف على
 القسم الثاني منه فلا يلزم اختلاف الحكم وما قال بعض الاعاظم ان الصواب ان لا يقيد بغير الكلف ففيه
 نظر لانه لو لم يتصور ان لا يكون الاقسام متباينة فيلزم كون قسم الشيء قسماً لا ان التحريم فرد للايجاب والكره
 فرد للمدب الثاني ان كان في تحريم طلب لدخل في الاقتضاء فلا يصح جعله مقابلاً له ولا يلزم ان لا يكون
 حكم الابادة انشأاً ومدلول الامر والاجاب ان الطلب بالتخيير طلب بشرط المشيئة المطلوب منه اى ان
 شئت الفعل فافعل وان شئت الترك فامتنع والمراد بالاقتضاء الطلب بشرط المشيئة فمقابل العلم
 ان المشيئة عند الخفية ان الامر اللفظي وان كان حقيقة في الايجاب مجازاً في الندب لكن الامر
 النفسى الذي هو عبارة عن اقتضاء فعل غير كلف حتماً كان او ترجيحاً لشيء الزميين كما ان النفسى المستقضى
 عبارة عن اقتضاء كلف حتماً او ترجيحاً فيشمل التحريم والكره والحق ان الامر اللفظي والنفسى اللفظي والامر

على النفس حال العمل حال الدال فكما ان الامر للفظ والى اللفظ حقيقة ان في الايجاب والتحریم ومجازان
في التندب والكرهية عند قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة لك النفس منها واعلم ان ما ذكر من التقسيم
انما هو بالنظر الى نفس الحكم الحقيقي وهو الخطاب للنفس الذي يدل عليه خطاب اللفظي والخفية لما
وجدوا الاحكام ثابتة بدليل ثبوت قطعي ودلالة قطعية فخالفة لما ثبت بدليل ثبوت قطعي ودلالة قطعية
لا خطا في تقسيم حال الدال في الطلب المحتج فالحال ان ثبت الطلب المحتج لجانم لقطع
فالاقتراض ان كان ذلك الطلب للفعل والتحریم ان كان ذلك الطلب للكرهية وبطلان
النبوت او الدلالة فالاجاب ان كان ذلك الطلب للفعل وكرهية التحريم ان كان
ذلك الطلب لللفظ وكما لاقتراض والتحریم ان منكرها كافر وحكم الواجب وكرهية التحريم ان منكرها
ليس بكافر بل عاصي يستحق العقاب ثم يقاس عليه حال الدال في الطلب التجزيي بانه ان ثبت بدليل
قطعي لا شبهة فيه ثبوت ودلالة فمكره كافر وهو التندب ان كان طلبا للفعل وكرهية التحريم ان كان
طلبيا لللفظ وان ثبت الطلب التجزيي للفعل او اللفظ بدليل قطعي فيه شبهة اما بتواتر ودلالة فمكره
لا يكون كافر بل عاصي فان كان للفعل يدخل في التندب وان كان لللفظ يدخل في كراهية التندب فيكون
شامية اقسام الحكم الطليعية واما الحكم التجزيي اعني الاباهة فهو اربع قسمان لانه اما ان ثبت باجماع الدليل
القطعي فمكره كافر والا لا فصارت عشرة اقسام وانما اعتبروا سبعة اقسام وتركوا التفصيل في كراهية
التندب والتندب والاباهة لان الطلب المحتج عمدة في باب الاحكام لكثرة تعلقه بالاعتقادات
والعبادات والخوف على تاركه ثم ان النزاع بين الخفية والشافية لفظي فسميت الخفية لطلب
الحتم للفعل بدليل قطعي افتراضا ولللفظ بدليل قطعي كراهية التحريم والشافية لم يسموا بها بل ادخلوا الاول
في الايجاب والثاني في التحريم ونعم من الشافية ان النزاع محتمل في ان لا افتراض في
كلام الشارع على ايها كل فالحقيقة حملوا الافتراض على ما ثبت بدليل قطعي والشافية حملوا على ما
ثبت بدليل قطعي ايض ليس بشئ لان اطلاق الافتراض في ناسن الشارع ليس على معنى الزام
الاخر وما قال بعض الاعاظم ان انهم صرحوا كلها كانت قطعية في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ووطن
انما نشأ بعد ذلك الزمان وفيه انما كانت قطعية البشوت في ذلك الزمان وقلية البشوت انما
نشأ بعد ذلك الزمان واما قلية الدلالة فقد كانت في بعض النصوص في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم

ايضا وان امكن قطعيها بالرجوع اليه صلى الله عليه وسلم ولكن لم يتفق او اتفق لبعض الصحابة ولم يعلم
وبيننا كانها ضمير الفاعل للايجاب وكرهية التحريم وضمير المفعول للافتراض والتحریم في استحقاق
العقاب بالتندب يراد عليه ردوا ظاهر ان تارك فعل الحرام والمكره بالكرهية التحريمية لا يستحق العقاب
وان اراد تركهما من حيث الحرمة والكرهية اي ترك تحريمية وكرهية بمعنى عدم الاعتقاد بهما من ان الظاهر
من كلامهم ان تاركهما عاصي وليس بكافر ومنكر الحرام كافر متوجه عليه انه لا تخصيص للمكره والحرام فيه
بل المباح الثابت باجماعه بدليل قطعي ليشترك في الحكم المذكور فان تارك المباح من تلك الجملة
يستحق للعقاب بل كافر والجواب ان المراد بالترك ترك الغزمية اي الكف عن الفعل فتركها عبارة
عن مباشرة تهاول الارب ان مباشرة المكره والحرام يوجب استحقاق العقاب والى حاصل ان استحقاق
العقاب كما يكون تبرك الغزمية في الافتراض اي تبرك اتيان الفرض ويستحق العقاب تبرك الغزمية
في التحريم اي تبرك الكف عن الحرام كالتحريم ويستحق العقاب تبرك الغزمية في الايجاب وهي اتيان الفرض
ويستحق العقاب تبرك الغزمية في كراهية التحريم وهي الكف عن المكره التحريمي ومن ههنا اي من
اجل التشراك في هذا اللازم قال الامام محمد كل ممكنة بالكرهية التحريمية حرام حتى لا لانه لو امكن
بهنا استحقاق العقاب تبرك الكف مجازا بذكر المزموم وادارة اللازم المشترك بقرينة صارفة عن ارادة
الحقيقة لان محمد لا يفرق جاحدا حرام ولا يفرق جاحدا مكره بالكرهية التحريمية والحقيقة ما قاله انه
المكره في الطلب المحتج الثابت بالدليل الظني المقابل للحرام الثابت بالدليل القطعي الى الجاحد اوجب
في استحقاق العقاب تبرك الكف ويعلم ان الخفية كما اصطفاها على اطلاق الافتراض على قسمين
وهو ما ثبت بدليل قطعي واطلاق كراهية التحريم على قسمين احرام وهو ما ثبت بدليل قطعي كك
على اطلاق الافتراض على ما يكون ركنا او شرطا لعبادة فيقال انه فرض فيما وان كان ثابتا
بدليل قطعي كما يقال مسح راس فرض في الوضوء اصطفاها على اطلاق الواجب على ما لا يكون ركنا
ولا شرطا بل عملا لعبادة ولكن كان تهما سواء كان التعم مقطوعا كما يقال السر واجب في الطواف فلا
كما يقال قراءة الفاتحة واجبة في الصلوة ونحو الاماطلاعات المذكورة في الكشف اعلم انهم
جعلوا اقسام الحكم مرة الايجاب والتحریم والاخرى الواجب والحرمة وبينهما تافع فحمل
بعضهم لرفع التافع على مسأحة بان يجوز في المقسم والى يد الحكم حين تقسيمه الى الوجوب

والحرمة تجوز اما ثبت بالخطاب وحسن تسمية الى الايجاب والتحرير حقيقة الايجاب والتحريم فالاول معنى مجازي
في اصطلاح من الاول الثاني معنى حقيقي في الاصل فقول الحكم في اصطلاحهم بالخطاب الذي هو الايجاب
والتحرير فان ظاهره انه تحقيق اصطلاحه فلا يراد ان الاطلاق في فن الاصول على السواء لانه قد
يستعمل بمعنى الايجاب والتحرير وقد يستعمل بمعنى الوجوب والحرمة فالاستواء في الاستعمال دليل على
كون المعاني كلها حقيقة ووجه عدم الورود ان التعريفات في العلوم التطبيقية بيان لعرف الفن و
اصطلاحه فلا يراد ان يكون المعرف معنى حقيقياً اصطلاحياً للمعرف فالاستواء في الاستعمال لا يدل
على ان كلا المعنيين حقيقيان اذا عرفت باحدهما فقط وقد يوجب المسامحة بان تجوز في الاقسام ذكر الوجوب
والحرمة وادراك الايجاب والتحرير لانها اثران لهما وقال بعض الشراح لرفع التداخل ان الحكم
مشترك لفظي بين الايجاب والتحرير والوجوب والحرمة كما عيّن في معانيه لا يقال الاشتراك
اللفظي مرجوح والراجح الحقيقة والمجاز لا نأخذ بقول مرجوحية الاشتراك انما ثبت اذا ثبت كون
احد المعاني فقط حقيقة ودون الآخر على ان كون الاشتراك مرجوحاً من الحقيقة والمجاز عند
دوران اللفظ بينهما في المتن ودون الاصطلاح الخاص لا يقال اقوى الدليل لاثبات المرجوحية
كون الاشتراك قليلاً في الكلام والحقيقة والمجاز غالباً وذلك متحقق في الاصطلاح الخاص
ايضاً لاننا نقول ثبت الغالبية والمغلوبة عن جهة من اللغة ولم ثبت عن جهة من اللغة الاصطلاح
الخاص وانت تعلم ان الحكم بمعنى الخطاب الذي هو الايجاب والتحرير معنى حقيقياً اصطلاحياً فثبت كون
احد معانيه حقيقياً وخصيص كون الاشتراك مرجوحاً من الحقيقة والمجاز عند دوران اللفظ بينهما
في اللغة ودون الاصطلاح الخاص يحكم بل مخالفت لما ثبت في المبادىء اللغوية من فن الاصول
الذي هو اصطلاح خاص ان المجاز اوسع من الاشتراك في فعل عليه عند التزود وبعضهم حل
لرفع التداخل على انها اى الايجاب والوجوب وكذا التحريم والحرمة فتحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار فلا بأس بجعل احدهما من اقسام الحكم تارة والآخر منها تارة اخرى فان معنى افضل اذا
الى الخاكم واعتبر مع هذا الانتساب لسمى ايجاباً واذا نسب الى الفعل واعتبر مع
هذا الانتساب لسمى وجوباً فيبين الايجاب والوجوب اتحاداً وانهما في التحريم والحرمة قال في
الحاشية وحقق في شرح مختصر الاصول ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالاجاب هو

نفس قول الفعل وليس للفعل منه اى من الحكم صفة حقيقية اى لا يميز الفعل الذي هو متعلق
الحكم بسبب تعلق الحكم بوصفاً بصفة حقيقية بل انما يتصف بصفة اعتبارية اذا حصل هو وجوبية
فان القول ليس لمتعلقة منه صفة لمتعلقة بالمعنى علم ان قدرنا نفرض على تعريف الحكم بان
مثل الوجوب والحرمة من صفات افعال المكلفين فكيف يكون خطاب الله تعالى وكلامه ايجاباً
عنه الامام الرازي في المحصول بان اهل الحرمة ليسا من صفات افعال المكلفين اذ لا معنى لكون
الفعل حلاً لا الاجر وكونه مقولاً فيه دفعت الحرمة عن فعله ولا معنى لكونه حلاً لا الاكراه مقولاً فيه لولا فعله
لما قبلت حكم الله تعالى به قوله والفعل متعلق بالقول ليس لمتعلق القول من القول صفة حقيقة والا محصل
للمعنى صفة ثبوتية لكونه مذكوراً وقيل عنه وشارح مختصر اضاف اليه قوله واذا نسب الى الخاكم اى
يعنى اذا نسب الى الخاكم لسمى ايجاباً واذا نسب الى الخاكم وهو الفعل لسمى وجوباً وبها استدل بالذات
متفانراً بالاعتبار فالاجاب صفة الحكم متعلق بفعل المكلف فباعتبار اضافته الى الخاكم لسمى
ايجاباً وباعتبار اضافته الى الفعل لسمى وجوباً فالحقيقة واحدة والتغاير اعتبارى واورد عليه
في حواشى الفاضل ميرزا جان على شرح مختصر الاصول بان ما ذكرناه يدل على الفعل لا
بصفة حقيقية قائمة به اى بالفعل واما انه لا يتصف بصفة اعتبارية وهو كونه بحيث
يتعلق به الايجاب فالدليل لا يدل عليه بل هو لظاهر يكون كل من السرج والواجب
منصفاً بينهما فالحقيقة تغاير لازم منه ان الوجوب الثابت للفعل امر اعتبارى ولا يلزم منه الاتحاد
اقول في الجواب عنه ان الوجوب ليس صفة للفعل الخارجى في مرتبة حقيقة بل انما
يحدث بالجعل مقدماً عليه والمحدوم مادام معدوماً لا يتصف بصفة ثبوتية حادثة
وحظ للفعل ان الوجود لا وجوده بالفعل متعلقاً به تعلق الطلب بالمعدوم فالوجوب ليس صفة
حقيقية قائمة بالفعل الخارجى لان الوجوب لازم للايجاب لانك عنه ولا شك ان الايجاب قبل
فعل المكلف فلا بد وان يكون الوجوب اليه قبل الفعل ولا خلاف للفعل المعدوم من صفة الوجوب فان
المعدوم لا يتصف بصفة حقيقية لان الوجوب امر انتزاعى ولا انتزاعى لا وجود له الا بوجود
المنتزع عنه فوجى بالفعل هو الايجاب وهو الوجود لا بالاعتبار انتمت ليعنى ان الوجوب
ليس صفة للفعل الخارجى حال وجوده بل هو صفة له حادثة قبل وجوده المعدوم مادام معدوماً

لا يتصف بصفة أصلاً فالإيجاب وكذا الوجوب معنى انتزاعي ونشأ انتزاعاً عن نفس صفة الفعل الصادرة عن الخلق
فما تمحوران بحسب التشابه والمصادق وانما المقصود اتحاد التشابه والمصادق بالذات وان تغاير
مفهومهما فافعل قائم بافعال متعلق بالمفعول ويتفرع عنه العقل مفهوم الإيجاب باعتبار قياسه بالفاعل
ويتصف به الفاعل ومفهوم الوجوب باعتبار تعلقه بالمفعول المفروض عنه معنى الفعل الإيجاب ووجوب
بمعنى ان نشأ انتزاعاً عما واحد فالحكم باعتبار ان خطاب قائم بالحكم صفة للحاكم وباعتبار ان خطاب متعلق
بالفعل صفة للفعل فهو صفة للحاكم لكنه ليس صفة لكل اعتبار وصفة للفعل ايضاً لكنه ليس صفة لكل اعتبار
فيصح تقيس الحكم مرة الى الإيجاب والتحرير وانسحب الى الوجوب واحتمل بلا مسامحة قال بعض الأكابر ان
تعلق الطلب بالمعروف منتمى فلا يتعلق الطلب الا اذا كان موجوداً فالمكلف والكان معدوماً وانما
لكنه حاضر عنده تعالى بالتجديد وتغير انما التغير باعتبار ان الغيبة هي مفقودة بالنسبة اليه تعالى فالطلب
متعلق بالمكلف حال وجوده فحيز ان يكون الإيجاب قائماً بذاته تعالى وبجرحته صفة للمكلف فهو
اشتغال وسمه بانفعل فوجوب الفعل معناه كون المكلف بحيث لا يخلص له الا بالاداء حتى لو لم يدر
المذمة وهذا معنى مغاير للإيجاب وهذا الكلام مع اتيان على القول بالقدم الذي يتركونه
اهل الأصول لا يرجع الى طائفة اهل العلم لعلهم تعلقات تطبيقية وهو انه لو وجد المكلف لكان عليه فعل كذا او غير
وهو كون الفعل لازماً عليه بالفعل والاول لا يقتضيه وجوده بخلاف الثاني والكلام في التعلق بالمعنى
الاول وادورده على القول بالاتحاد معارضة وقررت بان الوجوب مرتب على الإيجاب فان
الوجوب انما يكون بالإيجاب فكيف الاتحاد والاي لازم توقف الشيء على نفسه ويجاب عنه لعدم المناقاة
بين الاتحاد والترتب لجواز تنبئ الشيء على نفسه باعتبار اخر وموجبه ترتيبه على اعتبار
على الاخر ولا اتحاد فيه وههنا نسبة الى الفعل متاخر عن نسبة الى الحاكم قال السيد المحقق في حواشي شرح
مختصر الأصول وبهذا لا يوجب عما قيل ان الإيجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة لا نفعا
وهما متباينان بالذات فلا يمكن الاتحاد فيقال لا يمتنع في كون الشيء باعتبار مندرجاً في مقولة وباعتبار
آخر في مقولة اخرى ودعى على امتناع صدق للفق لا على شيء باعتبار ان شق فعل من
انتهى اقول الحاصل ان تصادق المقولات الحقيقية لم يلزم وتصادق الاعتبارية
باعتبارات مختلفة ليس بمستغنى العلم ان الفعل لمعنيين احدهما الدائم مطلقاً والثاني التام التام

وهذا المعنى في المقولة وكذا الافعال يطلق على معنيين الاول مطلق التام والثاني التام التام والوجوب
انفعال بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني وكذا الإيجاب فعل بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني فلا يلزم صدق
المقولات الثابتة على تقدير اتحاد الإيجاب والوجوب فلا بد من قيل القائل الفاعل من اجل
في حواشي شرح مختصر الأصول ان الشيخ صرح في لشفا عن المقولات اجزاء متباينة فلا
يتصادق ولو بالاعتبار وجه عدم الضرر وان قول الشيخ انما هو في المقولات الحقيقية وولن الاعتبارية ونحن
انما ندعي صدق الاعتبارية وبينهما فرقان بين شتم خطاب الوضوء سواء كان داخل في حد الحكم التكليفي
بان يجعل الاقتضاء اعم من الشرعي والمعنى اولاً يكون داخل في حد الحكم التكليفي اصناف
ثلاثة منها الحكم على الوصف بالسيئة بان يكون الوصف سبباً للحكم وهي بالاعتقاد عقلية
ان كان السبب وتماثل ذلك لوجوب الصلوة لقوله تعالى اقم الصلوة لعلك تتقون ومعناية
ان كان السبب غير الوقت كالاسكار للتخريم لقوله عليه الصلوة والسلام كل مسكر حرام ومنها الحكم
بكونه ما عدا الحكم فقط مع بقا سبب على السببية كالا بوة في القصاص فانها منعت عن القصاص
مع وجود السبب وهو القتل ظمناً او يكتن انما للسبب من السببية كالدين في الزكاة لان
الشائع جعل النصاب الخارج عن الحوائج الاصلية سبباً لوجوب الزكاة واداء الدين من الحوائج الاصلية
فالدين مانع عن النقص والسبب فان قيل كما ان الابوة مانعة حكم القصاص فكيف يجوز ان يكون
الدين ايضاً مانعاً حكم الزكاة فما الفرق بينهما يقال السبب اصطلاحاً اهل الشرع يطلق على ما جمل الشائع
مداراً للحكم وجوداً وعدماً وهو في الاول اقتضاه ظمناً وفي الثاني النصاب المنفي بخلاف المانع فانه لو كان
كان يطلق على ما جمل الشائع مداراً للحكم وجوداً وعدماً لكنه عكس السبب بمعنى ان عند عدم المانع
وجود الحكم وعند وجوده عدمه والابوة كك فالدين فليس بهذه المثابة بل هو مانع بالنسبة الى النصاب
المعنى لا بالنسبة الى الحكم لانه لو فرض عدم الدين لا يلزم وجوب الزكاة لانه يجوز ان لا يكون نصيباً مع
عدم الدين فلا يكون الدين مداراً للحكم حتى يكون مانعاً بل هو مانع من فرض الفرق ومنها الحكم بكون
شرط الحكم كالقدرة على التسليم للمبيع اي تسليم المبيع المشتري فهو البيع وجوبه حكم
والقدرة على التسليم شرط لانعدامه او يكون الوصف شرطاً للسبب لا الحكم كالفطرة شرط في
الصلوة وسببها تعظيم المبادئ تعالى وقد شرطت الفطرة فيما اهل التسليم فقد انفق

لهذا علم ان السبب عبارة عن المعرفة للحكم الشرعي بمعنى ان يعرف وجود السبب عند وجود السبب و
يعرف عدمه عند عدمه والعلة حقيقة ما لها تأثير في وجود المعلول بحيث لو لاها لا تقع في الواقع ولا تأثير في الحقيقة
الاثر سبحانه لكنه تعالى ربط السبب باسبابها والاحكام بعلمها فالاحكام بالنسبة الى التحريم وكذا سائر احكام
المعبرة في باب القياس ليست على حقيقة بل هي معرفة باحقيقة فلا يتوهم ان حكم الوضع
في السبب والمانع والمشرط فاسد بوجود القسم الرابع وهي العلة الحقيقية وليست بسبب لانه عبارة عن
المظهر فقط ولما فرغ من بيان هذا الحكم واقسامه قال والآن لنشعر في مسائل الاحكام
ولنقدم عليها تعريفات الواجب ما فيه من كثرة الاختلاف وهي ما السبب العقاب لانه استحقاق عقاب
كما عليه المتعدي والماتريدي وجماعة من الحقيقة او عادياً كما عليه الاشاعرة والحاصل ان الواجب
عبارة عما يستحق تاركه العقاب عقلاً او شرعاً قال بعض الشرح هذا التعريف اولى من السابق
فان الواجب على الكفاية فرد من المحدود وهذا بحث عنه في ضمن مبادئ الاحكام وهو واجب
الكل ولم يخلق الطلب انتهى من الكل ضرورة سقوط بعض البعض ثم ياتي الكل بتركه بالمرّة قال في توجيه
ان الطلب المحتمل للفعل من كل واحد انما يتصور بتصور انتفاء تركه من كل واحد فانه اذا لم يترك
من جانب الشارع لا يحصل الانتفاء المحتمل اذا ترك من واحد منهم جائز بالاستقلال والافراد ثم
يسقط في ضمن ترك كل واحد من غير جواز الترك من واحد واحد لا يتصور الانتفاء المحتمل اذا ترك الفعل
كل واحد واحد ثم الكل فيحقق الواجب على الكل بالمعنى المذكور بهنا بمعنى استحقاق العقاب بالترك وفيه
ان الطلب المحتمل لا يقتضي انتفاء السقوط عن كل واحد واحد مطلقاً بل اذا كان هذا الطلب عن كل واحد
منفرداً بحيث لا يكون فعل الآخر كافياً وان كان على هذا الوجه فلا وباجل المراد بالتحتمل ان لا يسقط
بفعل البعض اولا ولكن تركه يكون موجبا للعقاب فالحق التعريفين واحد قال في الحاشية و زاد
ان الواجب قوله في جميعه و منه لا بد خال الواجب الموسع كوقت صلوة الظهر مثلاً
اذ لا ياتى ثم تاركه في الجرم من ذلك الوقت وانما يستحق العقاب لو تركه في تمام وقته فلا يرد ان هذا التعريف
لا يشمل الواجب الموسع اذ لا يصدق عليه ان تاركه في بعض اجزاء الوقت يستحق العقاب والمقاضي
الابوكريه لا فلا في قوله بوجه ما يدخل الموسع والكفاية زعماً منه انه لو لم يقيد بهذا القيد لم يدخل
الموسع والكفاية لان الموسع انما ياتي تاركه بوجه وهو ان يترك في جميع وقته ولا ياتي تارك الواجب الكفاية

على كل وجه والاستحقاق العقاب بل تاركه مع ترك الكل يستحق العقاب دون تاركه مع فعل البعض والحوادث
لا حاجة الى احد ههنا لان انتفاء تركه سبباً للعقاب في الجملة كانت فاعلم ان المتبادر
من التعريف هو استحقاق العقاب في الجملة وهو عام من الترك في جميع اجزاء الوقت كما في الموسع
والترك ترك الكل كما في الكفاية فيتمثل التعريف كليهما من دون حاجة الى ازيد او قيد قليل في حاشي
ميرزا جان على شرح مختصر الاصول ههنا نظراً لانه ان اريد بالترك عدم الفعل فهي غير مقدرة
فلا يكون سبباً للعقاب وكذا لانه لا معنى لاستحقاق العقاب بالعدم كونه غير مقدور وان اريد الكلف
فكثيراً ما يترك الواجب لا تكلف النفس عنه وذلك لان الكلف فعل اختياري ولا يجب في
الترك صدور فعل الكلف من النفس ضرورة توقفه على تحقق ارادتها بذلك الكلف فتحقق ترك الواجب
بدون كونه سبباً للعقاب اقول لا نسلم ان غير المقدور لا يكون سبباً للعقاب وسبباً في الحقيقة
في مسألة الا تكليف لا بالفعل فتوقف انتهت وان كان عدم اتيان الفعل بعد بلوغ
الدعوة فهو كلف عن الاطاعة يستحق العقاب البته وان كان قبل بلوغه فهو غير مستحق للعقاب
العقاب وعلى تقدير كون الحكم والطلب عقلاً قبل بلوغ الدعوة يقال هو كلف عن اطاعة حكم العقل
ولا ريب ان مقدوره يستحق العقاب ولما كان لقائل ان يقول اذا كان ترك الواجب مستحقاً للعقاب
فيقتضي العقاب ولا يجوز تخلف مقتضى عن مقتضى فلا يصح العفو عنه ثابت بالادلة القطعية وعبارة
اخرى الواجب المعفو من افراد المحدود ولا يصدق عليه التعريف لانه لا يستحق تاركه العقاب اجاب
عنه بقوله والعفو من الكفر يعني ان الاستحقاق ليس الا الصلوح والاستعداد ولما كان الفاعل
مختاراً يجوز منه العفو المستحق العقاب شرعاً وعقلاً اما الاول فظهر واما الثاني فلان العقل يجوز من الكفر
التجاوز عن العقاب مستحقاً لانه فضل فلا يجوز منه اساك الثواب بشرط ان لا يوجد منه اسباب الجحط
لاستحالة النجس عليه سبحانه فلما نفي العفو لا يستحق العقاب فيصدق التعريف على الواجب المعفو قيل
في تعريف الواجب والقائل شارح مختصر ما اورد عدل بالعقاب بتركه انت تعلم ان هذا التعريف
للواسبب انما يصح على راي الاشاعرة وجماعة من الحقيقة والصح على مذاهب الماتريدي والحق لانه
والوعيد لا يوجد ان الا بعد الشارع الا ان يقال الاستحقاق بمنزلة الوعد والوعيد يرجع الى التعريف
الاول ولا يكون تعريفاً اخر ولا كان قائل ان يقول الواجب المعفو من افراد المحدود ولا يصدق عليه

فانه لو اُخذ على تركه بالعقاب تحقق العقاب بالترك فلم يكن معفو هفت قال ولا يخرج الحفظ لان
الخلف في العايد جاز دون الوعد بما ثبت بالادلة السمعية من جواز العفو وايضا صاحب العقول
السلطة ليدونه فضلا لا نقضا وساد بان ايجاد الله تعالى خبرا فهو صادق قطعاً وعلى تقدير العفو لم
الكذب وهو متحمل على الله تعالى لانه منزه عن نقصان واجاب عنه الفاضل ميرزا جان بان الوعد
انشاء للتخفيف فلا يتصف بالصدق والكذب وزوده المصنف بوجه ثلثة الاول ما قال ويجوز ان يكون
انشاءاً للتخفيف كما قيل عدل عن الحقيقة ضرورة ان النصوص الواردة في الوعد تحتملها
الاخبار والانشاء معنى مجازي لما يجوز كونها انشاء عدل عن الحقيقة بلا موجب علمي للعدول
وانت تعلم ان الموجب المجلي الى العدول جواز العفو واستحالة الكذب عليه تعالى والوجه الثاني ما بينه
بقوله على ان مثله يجري في الوعد فيفسد باب المعاد او يمكن فيه ايضاً ان يقال ان آيات
الوعد انشادات للترغيب فيجوز التخلف فيفسد باب المعاد فلا يثبت الحجة والنار وحشر الاجساد
بأشمل وفيه ان قياس مع الفارق ادنى الاول ضرورة وهي ثبوت جواز العفو وطلان الكذب في
جنبه تعالى واجتماعهما يلزم على تقدير كون الوعيدات اخباراً أو في الثاني لافرة اصلاً والثالث
ما قال اقول لو لم يدل على بطلان العفو مطلقاً فان العذاب المذكور في آيات الوعد
انما ذكر للتهديد فقط بدون اليقاع لان اليقاع ليس بثابت بل بغير آخر سوى آيات الوعد واحداً فلهذا
عذاب في الواقع فلا عفو مع ان الكلام في خروجه عن التعريف بالتكليم وحده وفيه ان على تقدير كونها
لا نشاء التخفيف كما ان اليقاع اعذاب جائز لك العفو ايضاً جائز لان التخفيف انما يكون على فعل
جميع موجب لاستحقاق العذاب والتجاوز عن مستحق العذاب هو العفو في التخفيف كلاهما جائزان و
لا نسلم انما ذكر العذاب للتهديد فقط بدون جواز اليقاع ولا حاجة الى خبر آخر لثبوت اليقاع فافهم
اجاب المصنف عن الابرار المذكور بقوله فلا بد ان يقال ان الابدان في كلامه تعالى مقيدة بعدم العفو
مع بقائه خبراً أو اذ عليه اولاً بان التقييد ايضاً عدول عن الحقيقة بلا موجب لانه مجاز با حذف الاخبار
واجاب بعض الاعاظم بان الموجب للعدول متحقق وهو ثبوت جواز العقول لاهل الكبار غير المشرك
ثبوتاً قطعياً جلياً مثل الشك على نصف النهار فلا بد من العدول عن الظاهر في الوعيدات التي
غير الكفرة فاما بالتقييد او بجعله انشاءاً للتخفيف واما الوعد فلا موجب فيه فيبقى على الحقيقة وما قيل

ان الاخبار راجع على انشاء التخفيف فان التخفيف مخصوص بمصداق المؤمنين المعفونين ونصوص الوعد
التي هي ليست في حقهم تخفيف ولا يصح في كلام واحد ان يكون انشاء التخفيف في حق البعض فتجوز في حق الآخر
فما جاب عن جوابنا بان التخفيف في حق الكل الا ان ربما لو اخذنا ان مواخذة المخوف جائز وربما لا يجوز
الآيات والاحاديث المخصوصة بالمشرك لا تحمل على انشاء التخفيف لعدم الموجب هناك ولذا وقع
في كلام الشيخ الاكبر ان لا يبعد حقيقة الاقتصار الواردة في حق المشركين بقاياً بان مثل هذا التقييد
بعد العقاب يجري في الوعد ايضاً فيلزم جواز تخفيف الموعد بما يحسنه بغير حساب جوازاً أو قديراً
واجاب اننا لا نسلم ان جواز وقوعه على ان ارتكاب الجازا انما هو لفرة ولا ضرورة في الوعد بل في
واعلم ان قال بعض الشراح مجيباً عن اصل الابرار ان التقييد بعيداً قد يكون حسناً فيكون واجباً في غير
يقابل على حسن الذي في كافي عصية ذي والقاذري عن سفاك ففي صورة تخلف الوعد يجوز ان يكون
الكذب لك ولا مضائق فيه والله تعالى حكيم يبعد عنه انشاء التقييد الذي يفضي الى الخلل في كل
ذلك خبر صدور اعينات من الابرار الباعث لرمع در جاستهم في الاخرة والتخفيف بالوعديات فان
وخيل في ذلك الصدور ليس ذلك بعيداً من القاذري عن سفاك والتخفيف يعرف كانه في
هذا المقام وانت تعلم ان الله تعالى بري عن الصفات المستلزمة للنقصان ولصدور عنه الافعال
الحادثية باعتبار المصلح المحكي المرتبة عليها خلق زيد وخلق عمرو وافعالها وبكذلك جميع ما في العالم من
والشر وهذه الافعال وان كانت في نفسها ناقصة باعتبار حدوثها لكنها لا تجب نقصان الخلق
بل باعتبار المصلح المحكي المرتبة عليها تدل على كماله تعالى وان كان من جملة تلك الافعال خلق
فعل التكلم بالكلام الكاذب وخلق فعل التعليم بالعلوم الكاذبة في بعض العباد لان خلق شرور المصالح
لا يوجب نقصان الخلق بل بالنظر الى المصلح المرتبة فيها يعلم كماله تعالى ولا يمكن ان يصد عنه تعالى
الافعال المستلزمة لنقصان الذات والصفات الكمالية له تعالى كما تكلم بالكلام الكاذب وكلامه تعالى
من صفاته الكمالية وكما ان الكلام يبعد قديراً وجب كمال التكلم وصدور نقصان الكلام كذباً ويوجب نقصان
التكلم وصدور هذه الافعال صدوراً عنه تعالى مستحيل شرعاً وعقلاً وقد ابلح بعض المخطوئات لبعض العباد
بعض الضرورات وقد اوجب بعضها عليهم ولا ضرورة ولا اضطرار له تعالى حتى يصدر عنه تعالى
ما هو مستحيل شرعاً وعقلاً فظهر ان ما ذكره هذا البعض من الشرح في غاية الجهل والسخافة ولو قيل

ان الكريم اذا خبر بالوعد فالائق بشانه ان يني اخباره على النية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد يلزم
 شئ من الكذب والتبديل كما لا يخفى مسئلة الواجب قد خرج عادة المص باطلاق الواجب
 على يشتمل الفرض اليف على الكفاية ويقابل الواجب على العين واذا علم معنى الواجب على الكفاية
 علم معنى الواجب على العين بالمقايسة اعلم ان الواجب الكفاية يحصل المقصود منه بفعل بعض العبادات وبعض
 كان كالجما فان الفرض منه حراسته المؤمنين ووقع الكفار والاعداء واعلاء كلمة الله وكما قامه كجبر
 وقع الشبهة فان الفرض منه حفظ قوا عبد الدين من ان يزلوا شية المبطلين وكصلوة الجنازة فان انزل
 منها تعظيم اسلام الميت وكالتعليم بالعلوم الشرعية اذا فرض منه ان يعمل المسلمون بالتشريع وحصول
 هذه المقاصد لا يتوقف الا على صدور هذه الافاعيل عن فاعل ما ومثل هذا الواجب لا يتحقق وجوبه
 بكل المكلفين بحيث لا يستقط بفعل البعض ولا يتعلق لواحد معين عند الله تعالى غير معلوم لنا اوله
 على هذا ان لا يكون المكلف عاكما بكلفه به واليف يلزم عدم صحة اداء الواجب من احد ولو اباوا
 فتا ولا يلزم الترتيب من غير مرتبة معين ان يكون وجوبه متعلقا بالكل ويستقط بفعل البعض او يتلوا
 غير معين واختاره عند الجمهور الاول اختاره المص اليف حيث قال وهو واجب على كل اى كل
 واحد ولا يستقط بفعل البعض وما قال بعضهم انه واجب على البعض المعين منهم المشاهرون للشئ فواجب
 على من شاهد ما يشرع لقول الجمهور كما اذا فرض الاعاظم وهذا هو صاحب الوردية حيث صرح ان
 سبب وجوب صلوة الجنازة شهودها وقال صدر الشريعة صلوة الجنازة فرض على جيرانه دون من
 بعيد فان اقام الاقربون كلهم او بعضهم سقط عن الكل وان بلغ الابعدان الاقرب ضيق حقه فليلا بعدا
 يقوم بها وان ترك الكل فكل من بلغ اليه خبر موته اتم الكل وفيما ان القول بوجوب صلوة الجنازة على
 كل احد تكليف سلايطاق كما لا يخفى ثم ان هنا كلاما من وجوه الاول ان الواجب الكفاية يستقط
 بفعل الغير والواجب المعنى لا يستقط بل انما يستقط بفعل المعين فلا يشترط ان في حقيقة الواجب
 ولو كان الواجب في الواجب الكفاية والمعنى انما يتحققان في طرق الاستطاعة وهو لا يوجب اختلاف الحقيقة
 كما ان الاختلاف في طرق الثبوت لا يوجب اختلاف الحقيقة كالتشيت بالردة والقصاص
 متفقان في تمام الحقيقة مع ان الاول يستقط بالتوبة ودون الثاني والثاني يستقط بالفقد والدية دون
 الاول الثاني ان استحقاق العقاب بالترك لازم للوجوب المعنى ولا يشترط العقاب بالترك في الواجب

الكفاية واختلاف اللوازم سبب اختلاف الحقيقة فلا يجب على الكل في الواجب الكفاية كما يجب الواجب
 المعنى واللازم اتحادهما في الحقيقة وهو مختلف واجواب ان ان اريد انه في جميع احوال الترك يستحق العقاب فليس
 كذلك في الواجب المعنى ايضا لان وجوب بعضهما يستقط في حاله الاكراه فيترك بهذا الوجوه لا يستحق العقاب ان
 اريد ان الترك بوجه خاص يستحق العقاب فهو صادق على الواجب الكفاية ايضا وفيما لا يستحق العقاب
 بالترك مع ترك الكل الثالث ان اذا سقط امر الوجوب قبل الاداء في حق التارك يلزم النسخ مع ان ليس
 بنسخ بالاتفاق واجاب عنه المص بقوله ولا يلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء
 قد يكون لاستثناء علة الوجوب هي حصول المقصود من ايجابه بايمان البعض كحصول اعلاء كلمة الله ووقع غلبة
 الكفار بجما وبعض العباد وما قيل المراد بجميع من حيث هو اى الكل مجموع لا كل واحد ولو تعلق الخطاب
 بكل واحد كان استقامه عن الباقيين رفعا للطلب بمسح حقيقة فيكون نسخا
 فيفتقر الى خطاب جديد والاتطاب فلا نسخ فلا سقوط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه
 لا يستلزم الايجاب على كل واحد فيكون التام لجميع بالذات ولكل واحد بالعرض فلا رفع للطلب عما
 منه الطلب فلا نسخ فيه ولا ما عرفت انه لا حاجة الى ارادة الكل مجموع اذ لا يلزم النسخ على تقدير ارادة
 الكل الا فرادى اليف تذكره ثانيا ما قال بعض الاعاظم ان اشتراط الاجتماع في الوجوب غير معقول والاشتم
 الا شتم ترك البعض المعين لا يستلزم ترك الجميع من حيث هو مجموع فيلزم تاثير الكل من حيث هو كل ترك
 البعض وهو ينافي الوجوب الكفاية وقيل على البعض الميهم والاستدلال لنا على اختيارنا انما الكل
 اى كل واحد تبركه اذا اخطئنا غيرهم لم يفعل ولو لم يكن واجبا على كل واحد لم ياتوا لان التام على
 كل واحد انما هو ترك ما يجب عليه لا ترك ما يجب على غيره وادور عليه ولا بان اتم الكل لا يوجب الوجوب
 على اكل بل تاثير اكل كل واحد فردا من البعض الميهم وسيجوابه ان شاء الله تعالى ثانيا بان اتم الكل انما هو
 للوجوب على اكل من حيث هو كل وقد عرفت ان اشتراط الاجتماع في الوجوب غير معقول وقد استدل
 على اختيارنا بالنصوص الدالة على الوجوب على الكل في الواجب الكفاية كقوله تعالى تكتب عليكم القتال
 وقوله صلى الله عليه وسلم طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة وسبيلها ما رواه عليه ان شاء الله تعالى
 والقائلون بالوجوب على البعض الميهم قالوا اذ لا يستقط بفعل البعض ولو كان واجبا على اكل
 لم يستقط بفعل البعض كسائر الواجبات قلنا في الجواب السالم الملازمة اذ المقصود وجوب الفعل

في الواقع وقد وجد قلمنا على الوجه منسقط كسقوط ما على الكفيلين من المطالبة باءاد احدهما
فقياس الوجوب على الكل مع سقوط الفعل البعض بوجوب المطالبة على الكفيلين وسقوط باءاد احدهما للعلامة
المشتركة بينهما وهو حصول القصد وانما لانا انما لا بهما في المكلف كالا بهما في المكلف به
والثاني تحقيق البعض كمال الكفاءة فكذا الاول والحاصل ان التكليف بالمكلف بالمبهم صحيح
المقصود بايتان بعض المكلف به فكذا التكليف بالمكلف بالمبهم صحيح حصول المصلحة بفعل البعض قد يقرر
بان الواجب الكفائي يسقط بفعل الكل والبعض فالمكلف القدر المشترك وهو البعض ولا يخيل امكن
الا الا بهما وهو ليس بان لان الا بهما في المكلف كالا بهما في المكلف به وهو غير مانع والواجب
ان النصوص الواردة في الوجوب على الكل فاشبات الوجوب على البعض بالمبهم الشامل لا يغيره بالقياس
في مقابلة النصوص باطل غير مسموع مع ان سقوط بفعل الكل والبعض لا يستلزم الوجوب على القدر
المشترك لم لا يجوز ان يكون من خواص بعض الواجبات سقوط بفعل واحد واجاب عن المص
يقوله قلنا تائيم بالمبهم غير معقول بخلاف تائيم المعين ترك المبهم فانه معقول ولا تماثل بين
المعقول وغيره فليس القائل العلامة التقاضي في شرح الشرح مذهبهم انهم الكل بلز البعض
بعض ان تائيم ليس تائيم بالمبهم بل تائيم بالمبهم من ترك البعض المبهم فلا يلزم تائيم بالمبهم غير المعقول
قلنا في جواب اقال العلامة التقاضي ان تائيم بالمبهم لازم اذ ترك البعض يقتضي اذ لا وبالذات
انهم البعض بالمبهم وان كان ينبغي ان لا تائيم الجميع تائيم بالبعض لعدم اولوية البعض دون البعض بل
نقول لا يصح تائيم الكل بالمبهم لان اذ كان واجبا على الكل وهم غير قائلين فيلزم تائيم المبهم
وحاصل انه وان كان تائيم المبهم على الكل لا يصح انهم الكل لا بالذات ولا بالمعرض لان
الا تائيم بالذات انما هو للبعض المبهم لان الوجوب انما هو عليه بالذات والتائيم بالمعرض
يتوقف على الوجوب بالمعرض على الكل ولم يقولوا به وانت تعلم انهم وان لم يوافقوا به لكن يلزم من قولهم
الوجوب بالمعرض على الكل لانهم قالوا بالوجوب على البعض المبهم ولا اولوية للبعض دون البعض في
نسبة الوجوب فيلزم نسبة الى الكل المعين ما ذكرته نسبة الترك والا تائيم ان يقال لا يلزم تائيم
المبهم القدر المشترك لاننا نختار ان الواجب على الكفاية واجب على البعض المبهم بعض ما من
المكفيلين المطلوب فلهذا التائيم مرتب على ترك من وجب عليه الفعل وهو ترك بعض المكفيلين وترك

بعض بالفعل ليس معناه الا ان ليس لبعض ما فاما فلا يفيد العموم لان النكرة تحت النفي تفيد عموم النفي فصار
في قوة السالبة الكلية فترك بعض ما هو ترك الكل فتائيم البعض بتائيم الكل لان التائيم ترتب على
الترك وترك البعض بالمبهم يوجب ترك الكل وهو معقول فلا يلزم تائيم المبهم غير المعقول فلهذا تائيمهم
من غير تائيم الكل غير متحقق حتى يصير غير معقول وتوقيل البعض المعين فرد البعض المبهم تركه لا يقال
ترك البعض المبهم في قوة السالبة الكلية وترك البعض المعين في قوة السالبة الجزئية ولا معنى لكون
السالبة الجزئية فردا للسالبة الكلية بل الامر بالعكس وان قيل ان تائيم البعض المعين في ضمن ترك الكل
وتائيمه من غير تائيم المبهم يقال انه لا يتحقق له اصلا بدون تحقق تائيم الكل والكلام في
العموم بحسب التحقيق لاني العموم بحسب المفهوم والاعتبار اقول معترضاً على اجاب الكل من فرع البعض
المبهم اذ المراد من البعض المبهم ان تحقيق في البعض او في الكل فان الكل اذا اقبل به اتوا
بما وجب عليهم اتفاقاً فائيم الكل فرد من انهم البعض كما ان اتيان الكل فرد من اتيان البعض
وهذه النصوص تائيم بالمبهم تائيم ببعض الكل مستعملين في بيان التحصيل

تائيم بالمبهم الغير المجامع للكل اي من حيث انه مبهم غير معقول وهو غير لازم هنا فلا يلزم تائيم المبهم الغير
المعقول واعتراض عليه بعض الاعاظم بوجوب الاول ان الكل وان كان فردا للبعض لكن الوجوب
اما على واحد واحد صادق عليه البعض او على البعض المبهم في اي فرد تحقيق على الاول الوجوب على الكل
وانما الاختلاف في التفسير وعلى الثاني تائيم المبهم لازم قطعاً لان الا تائيم لا يكون الا تارك الواجب عليه وهنا
التارك للواجب البعض المبهم فهو الا تائيم وهو غير معقول والثاني ان تائيم المبهم باطل لان العقاب على البعض
المبهم من حيث الا بهما او على بعض معين او على الكل وبطلان الاول فمردى وكذا الثاني اذ لا اولوية
للبعض وكذا الثالث لانه ان الكل احد العذر بانك اوجبت على البعض فوجب سواي ولا يصح
ان يقال انما يغيب الكل لعدم الاولوية فيه لان هذا ليس اولى من عقاب الكل بل العفو اولى لان رحمة
غضبه وتوقيل ان الوجوب على افراد البعض والكل من افراد آل الى ما قلنا من الوجوب على الجميع
وانت تعلم ان يجوز ان يخاطب الامر جماعة ويامر بان اطلب من احدكم هذا الفعل فان لم يفعل احدكم
فعاقلكم جميعاً وان فعل منكم احد فائيب به الفاعل وارفع الطلب عن الكل ولا يلزم على هذا التقدير مجوز
اصلاً فتائيم المبهم تحقق في ضمن تائيم الكل بان يكون تحقق عين تحققه كما ان تحقق الكل عين تحقق الفرد

العقاب والحساب بهذه الصورة الى الكل ليس لطيف اصلا قالوا ثانيا قال الله تعالى وما كان
 المؤمنون ليقيموا كافة فكل لا كفون كل فقرة منهم لئلا يتفقوا في الدين وليتروا توهم اذا
 التزموا فكلهم يحدرون اى يخرج من جماعة عظيمة جماعة صغيرة ليتفقوا او قال شارح المختصر وهو يصرح
 بالوجوب على طائفة غير معينة من الفقرة وقال السيد الحق اما الوجوب مستفاد من لولا الدخالة على
 الماضي الدالة على التخييم والدم وامانة على طائفة غير معينة فظاهر قلنا ما دل بالسقوط بفعل البعض
 جمعا بين الادلة التي هي التبعة للوجوب على البعض المبرم وبين دليلنا اثبت للوجوب على الكل
 بفعل البعض واجمع بين الادلة واجب بقدر الامكان لان الاصل فيها الاعمال الا لا حال اقل بعض
 الا انما قال ان هذا الجواب على سبيل التمثل الاية الكريمة لا يدل على الوجوب على البعض بل فيسا
 تتوهم كخروج البعض لحصول لفائدة التفتق مع مخالفة لما صرح به المحققون كشارح المختصر والسيد
 المحقق وغيرهما مخالفت لما عليه المفسرون ثم قال في التحصيل يشكك بسقوط صلوة الجنازة
 في السبب المتعادل كما هو الاصح عند الشافعية مع انه لا وجه لثبوت ولا يسقط الوجب
 الا باذنه من وجب عليه وهذا الاشكال كما يرد على القول بكون الوجوب على الكل كك يرد على القول بالوجوب
 على البعض المبرم ايضا لان البعض ليس مصداقا لذلك البعض المبرم اذا خطاب للبعض ولو كان مطلقا فالجواب
 ان يقال ادى البعض من وجب عليه واجاب المصنف عن ذلك الاشكال بقوله اقول لا اشكال فان
 ذلك السقوط كسقوط الدين باذنه المبرم مع انه لا يجب اداء الدين عليه واورده عليه بان اقيامه
 الحقوق الاية على الحقوق العبدية وهو غير صحيح واجاب عنه بعض الاعاظم بانه ربما يكون المقصود من
 ايجاب شئ خروج الفعل المقصود منه في الوجود فان وجد نفسه او باذنه من لا وجوب عليه يسقط الوجوب
 وهذا كما ان يتحقق في حقوق العباد فان المقصود وصول الدين مثلا فان وجد الدائن مال المدين
 وانما بقدر دينه من غير اذنه او اذنه المتبرع الدين يسقط الوجوب عن ذمة المدين كك في حقوق
 الدين التي يكون المقصود منها وقوع المصلحة دون القاب المكلف بالذات بل الاقارب لاجل
 وقوع الفعل فقط فلو وقع المصلحة بنفسها كما اذا سلم الكفرة او ماتوا جميعا او قتلوا فيها بينهم قتلوا
 جميعا يسقط وجوب الجهاد من الذمة وهذا ظهرا لو سقط الوجوب فترك كل من وجب عليه لا يلتزم
 بترك الكل اذ حصل المقصود فانقول بانه واجب على الكل او على البعض المبرم كما هي الحال وما كان

واحد بالنظر الى المقصود فالنظر لفظي ولذا وقع في بعض النصوص الوجوب صريحا على الكل في بعضهما
 الوجوب على البعض المبرم بقي بينهما شئ وهو ان اداء المتبرع الدين انما يلزم لانه ادى الى الدائن مثل
 دين المدين من جازة حصل المقصود وهو ايقال كمال الى صاحبه وذلك حاصل باذنه المتبرع
 والمدينون كليهما والمطلوب في صلوة الجنازة لتفخيم اسلام الميت ودعائه وهذا انما يحصل بكمال الفعل
 والتوجه الى جناب الحق تعالى وتغظيم الصبي ودعائه لقصور عقله ليس مثل تغظيم البالغ ودعائه فلم يحصل
 المقصود من فعل الصبي فلم يسقط الوجوب ولذا لم يقل الخفية بسقوط صلوة الجنازة بفعل الصبي المتعادل
 مسئلة ايجاب امر من امور معلقة صحيح وواقع وهو الواجب الخبير اصطلاحا
 كحصول الكفارة وقيل فيها الا ايجاب بالجميع ويسقط بفعل البعض لو ان المكلف
 الجميع يستحق ثواب واجبات هذا كما في الواجب الكفائي عند الجمهور لانه ايجاب على الجميع و
 يسقط بفعل البعض ويأثم ترك الكل ولو ادى الكل استحق لكل ثواب اداء الواجب وبهنا كلام
 اما اولاه لان وجوب الجميع مناف لقولهم بالسقوط بفعل البعض فان ايجاب الجميع من الشارع
 انما يقصور لوقصور اتناء عدمه مطلقا ولم يتنع منه كك فان عدمه على نحو من عدمه بعدم جزم ووجود
 جزو وبعد ثم تمام الاجزاء والاول لم يتنع من الشارع على قولهم بالسقوط بفعل البعض وانت تعلم ان
 هذا انما يرد لو اريد بالجميع الكل مجموع اى من حيث الاجتماع لان عدم المجموع قد يكون بعدم جزو
 قد يكون بعدم تمام الاجزاء واذا اريد به الكل البدئي فعدمه ليس الا بعدم تمام الاجزاء لان الكل
 ليس الا افراد المنتشرة وعدمه عام وهذا لعدم متنع من الشارع فيلزم الاثم واما ثانيا فلما قال
 اقول هذا غيب مطرد اذ ذلك خرج اجتماع الجميع وقد لا يجتمع كمنصب
 خال للثقل لانه لا يمكنه فانه واجب ونصب الكل حرام فكيف يستحق الآتي بالكل ثواب واجبات
 بل يستحق الاثم واجيب عنه اولاه بان معنى لواتي بالجميع يستحق الآتي بالكل ثواب واجبات
 انه لو صح الايمان بالجميع يستحق ثوابات وثانيا بان النزاع انما هو فيما ودد الامر ودين ايشاء
 معلومة وعلى هذا النقض باحد السعدين للامانة انما يرد لو ثبت الامر فيها كك والا
 ثم هذا الاحتمال مبالغ فيه فانه في الحاشية قد نسب هذا الاحتمال لبعض
 المعتزلة لكن المشاهير منهم يدعون ان الواجب بالجميع يعني لا يجوز الاختلال

بالكل وان فعل واحدا منها يخرج عن عهد التكاليف ولا يتأب ولا يعاقب الا على فعل واجب واحد او تركه انتم وقيل لا يجب واحد معين عند الله تعالى مبهم عندنا وهو التعين عندنا بالفعل فيختلف الواجبين اتي بالاعتاق فمواوجب عليه ومن اتي بالاطعام او الكسوة فمواوجب عليه عند تعال فيرد بان الواجب قبل الفعل حتى قبل وعلى هذا يلزم ان يكون بعد الفعل وهو خلف يعني انه اذا وجب المعين فالواجب بعد التعيين والتعيين بعد الفعل فيلزم ان يكون الواجب بعد الفعل مع ان الواجب قبل الفعل حتى يتصور الاشتغال والاطاعة واجاب عنه المصنف في الحاشية بقوله اعلم ان الواجب يطلب والطلب انما يكون قبل المطالب والتعين ولي في علم البار تعالى فرع الوجه لان العلم سابق للمعلوم فتدبر انتم تعلم ان هذا الجواب يرفع اصل المذهب ايضا كما ان يرفع الايراد انما لا يتصور لطلب المعين لان التامين انما يكون بعد وجود المطلوب للطلب قبله فلا يتصور وجوب المعين بما هو معين فلا يكون الواجب واحدا معينا عنده تعال على ان التعين في العلم عبارة عن التميز فيه وظاهره انه ليس فرعاً للوجود الواقعي للعلوم فان علمه تعال فيعلم مقدم على الاليجاد لا يتوقف على وجود العلوم اصلا فان قيل ذلك العلم انما هو على الوجه الكلي وبعد التعين يكون علما جزئيا يقال هذا مستلزم للجمل بل الله تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها على الوجه الجزئي ولا يخفى عليه شيء لا قبل الوجود ولا بعده فافهم ثم ان الواجب الموسع كالصلوة مثلا واجب بخير في افراد الصلوة من اول الوقت الى آخره فلو كان افراد المعين واجبا ويعلم وجوبه بالفعل يلزم ان لا يكون المكلف عالما بمكلف قبل الفعل فلا يتصور الاشتغال فيفوت المقصود من الواجب وقيل الواجب متعين لا يختلف لكن يسقط به وبالاخر لو وقع بدلا عنه ومثل التوجه الى القبلة فانه واجب بعينه وعند الوجه البصير الى التوجه الى غير ما وفيه انه ان اريد ان الواجب متعين عنده تعال وعند الناس فالثاني خلاف الواقع وان اريد ان الواجب متعين عند الله تعالى فقط وان كان غير معلوم لنا لكان العلم ان الواجب يسقط باي تلك الامور عينا او بدلا فلا فائدة في طلب امر معين من امور معلومة مع انه يلزم ان لا يكون المكلف

عالمًا بمكلف به لنا الجواز عقلا يعني وجود الواجب بخير جاز عقلا يعني ان العقل بخير ان الواجب الامر واحدا من الامور المعلومة اى القدر المشترك بينهما بحيث يخرج عن اشتغال لذته باو اياها شاء فان بعض الاعظم ان الواجبات كلها انما يطلب فيها القدر المشترك فان الصلوة انما يطلب فيها القدر المشترك بين الصلوات الجزئية الواقعة في كل جزء جز من وقتها انتهى وكذا الصوم لانه مساك من اجزاء الصلوات الى وقت الافطار عن ادخال شيء في البطن او فيما لا حكم البطن وعن الجماع فالامساك المشترك بين الامساك الجزئية الواقعة في كل جزء جز من وقت الافطار واجب وكذا الحج المشترك بين الاركان الجزئية الواقعة في كل جزء جز من وقتها وكذا الزكوة في مال النصاب بعد حولان الحول لان اداء المال المشترك الواقع في كل جزء جز من النصاب الى المستحق واجب وهكذا في الواجبات الاخرى لان كل فعل يكلف به فله افراد كثيرة بحسب اجزاء الزمان او خصوصيات الاسباب لطلب احدا فان قلت يلزم على هذا ان لا يوجد الواجب المعين الذي هو القسم المقابل للواجب بخير يقال الواجب بخير في اصطلاح الشرع بان كان الطلب فيه للافعال المختلفة بخس بالترديد كالاتفاق والاطعام والسوسة والواجب في طلبه نفس معين او يقال تحقق الواجب المعين اذا كان الطلب بنفس معين بالذات وان كان الطلب بخيرا في افراده بالعرض واذا كان الطلب لاحد الاجناس المختلفة بالذات فهو واجب بخير بالذات و تحقق الواجب المعين ووجوبه بخير بالعرض كما في آية الكفارة طلب احد الاجناس الثلاثة او لا وجوب بنفس معين كالاعتاق واعتاق الرقبة بالتحريم في افراد الرقبة والنصر ال عليه وهو لله تعالى فكفارة اطعام عشرة مساكين من اوسط ما يطعمون اليكم او كسوتهم او تحرير رقبة واولا هذه الامور والقائلون بانها جميعا وتسقط بفعل البعض قالوا في نفى التحديد ولا الواجب معين وغير المعين مبهم والمبهم قبل يستحيل وقوعه فلا تكليف به قلنا لان العلم ان غير المعين محمول بل هو معلوم من حيث انه واجب وليس مفهوم الواحد من الثلاثة ويقع بواقع الكل منفردا او مجتمعا وانما يستحيل ان يكلف بايقاع غير معين في الخارج وهو لم يدر حال الطبيعة المطلقة المطلوبة في الامر لان مفهوم احدا بقدر مشترك معلوم مثل الطبيعة المعلومة المشتركة بين الافراد ولا فرق بين المطلق والمبهم في المعلومة بالتعيين انجسي وفي المجعوليات بالتعيين الخاص منه فان قيل حيرت الفرق بين الواجب بخير والواجب المعين اذ لا فرق بينهما الا بطلب المبهم وطلب المطلق فكيف يصح المقابلة بينهما يقال الشارع اذا طلب وجوب طبيعة

بالذات مع قطع النظر عن كمال الفردية فهو واجب معين واذا اطلب وجود فرد بالذات لمحاذاة الفردية
فوجود واجب غير فقي الواجب المعين لا يكون طلب فرد بالذات فلا يكون واجبا غير فقي اصطلاح
الشرع وفي الواجب الخي لا يكون الطبيعية مطلوبة بالذات فلا يكون واجبا في ذلك الاصطلاح يمكن
ان يقال الواحد المبهم قدر مشترك بدلي والطبيعة المطلقة قدر مشترك اجتماعي فظهر الفرق بينهما قالوا
ثانيا ان كمال الواجب لحد هاء والتخي فيه قلنا قضا قلنا الواجب المبهم والتخي فيه المتعينات
التي هي افرادة وذلك جائز وذلك لان محل التخي غير محل الوجوب فارتفع التناقض لاختلاف
الموضوع كوجوب بالحد المقتضين لاستحالة ارتفاعهما مع امكان كل منهما اورد عليه بان الواجب
ما يكون مطلوب بالطلب بالالقاء والمبهم لا يمكن الارتفاع في الخارج فلا يكون مطلوبا فلا يكون واجبا
بل المطلوب انما هو المتعين فهو الواجب والتخي فيه الارتفاع فيلزم اجتماع النقيضين واجيب بان الواجب
ما يكون مطلوب بالالقاء في الخارج اما بنفسه وذلك اذا كان متعينا او باعتبار فرد منه كما اذا كان
سما او طبيعة مطلقة قالوا واجب الطبيعة او المبهم ولكن يجب وجوده في الخارج في الفرد المعين في التخي فيه
المتعين من حيث انه متعين فاحتملان متعارضان ورد بان حكم الفرد ثابت للطبيعة من حيث هي
سواء مع قطع النظر عن ذلك الفرد فاذا كان التخي فيه حكما لفرد معين ثبت للطبيعة الارتفاع فيلزم اجتماعهما
في الطبيعة واجيب عنه بوجوب الاول ان محلهما متعارضان في نفس الامر بحجة الطبيعة وبحجة الفرد
المعين فلا تناقض في نفس الامر كما ان الطبيعة المطلقة مشتركة بين الافراد بحسب نفسها ومتعينة
بحسب الحكم الثابت للفرد والسر فيه ان الطبيعة عامة لاحكام مختلفة بجما ت مختلفة وثمة تراهم
يتقوون في مرتبة الطبيعة من حيث هي ايهام ارتفاع النقيضين الثاني ان شرط التناقض بين
النقيضين ان لا تكونا محتملتين وهما يحصل قضيتان محتملتان فلا تناقض وما قال بعض الشرح هذا
شرطا اخر سوى الشرط المذكور في كتب المنطق ليس بشي لان هذا الشرط داخل في شرط اختلاف
الكلية كما لا يخفى وادحق ان حكم الطبيعة بحسب وجوده في الفرد المعين وحكم الفرد كلاهما من جهة الفرد المعين
فليسما بجسميتين متناقضتين بان احدهما يعني حكم الطبيعة مع قطع النظر عن الفرد وثانيهما حكم نفس الفرد
فيلزم التناقض والطلب في الجواب ان يقال بوجوب طلب معين الارتفاع في الخارج وهو يتصور
على نحو الاول طلب معين شخصي الارتفاع نفسه في الخارج والثاني طلب معين جنسي الارتفاع في ضمن

معين شخصي فلا يمكن التخيير في الاول ولكن الثاني بحسب التعيينات الشخصية فلا تناقض لان الطلب
المتخي لمعين جنسي والتخيير في معين شخصي قالوا ثالثا الواجب بالجميع في الحد كمال الوجوب على
الجميع والكفائية فيكون الواجب فيه الكل كما كان الواجب هناك على الكل فان مقتضى فيها واحد
وهو حصول المصلحة بهم قلنا ان قياس مع الفارق او تاشيم واحد لا بعينه غير معقول
بخلاف التاشيم بترك واحد فانه معقول ويرد عليه اول ما قال المطلوب سابقا بقوله الكل من فرد بعض
المبهم فان الكل اذا توارب اتوا بما وجب عليهم اتفاقا وهذا النحو من تاشيم المبهم معقول وثانيا ما قدر وقت من
ان التاشيم ترب على ترك من وجب عليه الفعل وهو بعض من المكلفين وترك بعض الفعل ليس معناه
الا ان ليس احدا فاعلا وهو سالب كلية فترك بعض ما هو ترك الكل فتاشيم البعض المبهم متاشيم الكل فلا ينافي
تاشيم المبهم الغير المعقول ضرورة ان تاشيم المبهم من غير تاشيم الكل غير متحقق والاتكالون بوجوب معين
تختلف بالفعل قالوا علم ما يفعل فهو الواجب قلنا لكونه احدا لا بحسب صفته لكونه فردا من
افراد الواجب وهو الواحد من الثلاثة في الحاجة اقول يلزم منه انه لو لم يفعل لم يكن
شيئا واجبا وذلك بطر اتفاقا الا ان يقال المعنى انه لو فعل لفعل ذلك الشيء فيعلم الاجتهاد
والعلم ولا يخفى فافيه انتهت لعل وجبا فيه ان كل فعل من خصال الكفارة ممكن وكل ممكن جاز
تعلق المشيئة بوجوده فان فرض ترك خصال الكفارة جميعا فقد عدم مشيئة بكلمة فلا وجوب للتخصيص بواحد
منها واتكالون بوجوب واحد غير مختلف قالوا لا يجب ان يعلم الامور الواجب اذا لا يفسح
الطلب بدون علم المطلوب فيكون متعينا عند التعالي فاذا علم الواجب معين الواجب لان
العلم والتخي بدون المتعين غير معقول قلنا تعلم حسبنا وجبة يعني ان العلم تعالى يعلم الواجب فردا
اوجبه وهو مفهوم احدا وهو متعين وتميزه عنده تعالى ولا ايهام فيه انما ايهام في افرادة فان العلم
تابع اى مطابق للعلوم فيعلم تلك الحقيقة فالعلوم لما كان احدا لا شيئا فالعلم متعلق بكل
وقالوا ثانيا لو اتى بالكل معانا فلاقتنا لهما بالكل اى باو او مجموع من حيث هو المجموع بحيث
لا يحصل التمثال باو او واحد منها فيجب اداء الكل مجموعا لانه عليه تامة للامثال ووجوب اداء الكل
باطل لان ايجاب الجميع من الشارع انما يتصور لو تصور امتناع عدم مطلقا ولم يتنع عدمه لكان
عدم المجموع بعدم جزو وجوده جزو لم يتنع من الشارع بناء على سقوط بفعل البعض او بكل واحد

اي باء اكل واحد واحد بحيث لا يحتاج في حصول الامتنال الى اداء آخر فيصير كل واحد علة تامة للامتنال
 فيلزم نقده العلل التامة وهو ايضا باطل ولا احد لا بعينه وهو غير صحيح اي غير قابل للوجود في الخارج
 فلما يتصور حصول الامتنال باءا واقعا في الخارج فتعبر المتعينات في فتيان ان
 علة حصول الامتنال اداء واحد معين فاداء معين واجب لا غير اقول هذا جواب عن الدليل
 باختصار الشئ الاول محصله انه لا يلزم وجوب لكل بالامتنال بالكل انما يلزم وجوب اداء لكل
 بالامتنال لعل لم يكن الكلي بل كان بدلا لم يلزم وجوب الكل بالامتنال بالكل فلو ادعى جميع خصال
 الكفاية لا يتحقق الامتنال بالنظر الى اداء المجموع الا لا يتحقق علة الامتنال وهو اداء واحد بالاداء كلها
 الا ترى ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا علم الجزء كان المجموع هو العلة التامة
 بالنظر الى ان مجموع العدمين مشتق على عدم الجزء الذي هو العلة التامة المستقلة لعدم الكل لان ذلك
 كل علة تامة مستقلة اليه واللازم تعدد العلل المستقلة فلذا ههنا اداء واحد علة تامة للامتنال واداء
 اثنين منها ايضا علة تامة لكن لا لانه علة مستقلة واعاقل ان الامتنال وان كان واحدا لكن لانه
 التامة وجودا واحدا فاذا وجد اثنان منها معا كان مجموع وجودهما ايضا علة تامة بالنظر الى ان مجموعهما
 مشتق على وجود احدهما ان يبي هو العلة التامة المستقلة لوجود الامتنال لان ذلك المجموع علة تامة
 مستقلة وهذا موافق لما ذهب اليه بعض المحققين من ان علة عدم المعلول ليس عدم العلة المعينة بل
 عدم علة من العلل الناقصة واما عدم علة معينة منها فهو مستلزم لعدم المعلول وقال البعض عدم المعلول
 ليس يتوقف بالذات الاعلى عدم العلة التامة فشي بعينه لا يتوقف وجودا وعدا الاعلى شي بعينه واما
 عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه فعلى خلاف متصورات الجاهل من مقارنات الموقوف عليه وادعى
 لاسن الدخالات واورد عليه بان العلة التامة هو مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها لا بمعنى المركب
 منها المتأخر لها واللازم ان يكون العلة التامة جزءا لنفسها لانها جملة ما يتوقف عليه فيلزم ان يكون
 هي ايضا جزءا لتلك الجملة التي هي نفسها فعدم العلة التامة ليس الاعداء احاد العلل الناقصة
 فلو كانت علة عدم المعلول عدم علة التامة دون عدم واحد منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند
 عداتها وليس كذلك اذ كثيرا ما يعدم المعلول عند واحد من العلل الناقصة ودرا ولا بان العلة التامة
 المتحركة لا بد وان يكون لبعض اجزائها اجتماع بعض سواء كانت الهيئة داخلية او خارجية عارضة

وهي اليم كثره مخصوصة معينة لاكثر فيها لا بحسب الامتنال على الاجزاء فعدم المعلول لا يتوقف بالذات
 الاعلى عدم الكثرة المعينة مخصوصة وهو عدم العلة التامة سواء كان عددا بحدوث واحد من احادها او
 بعدم جميعها وثانيا بان لو كان وجود العلة التامة بمعنى وجودات العلل الناقصة وعددا بمعنى عددها
 فاذا عدم واحد من العلل الناقصة يلزم ان لا يتحقق وجود العلة التامة ولا عددا فيلزم ارتفاع
 النقيضين وثالثا بان اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة فاما ان يصدق الكثرة موجودة او
 يصدق الكثرة معدومة على الثاني فيبطل القول بان لا يعدم الكثرة الابدات جميعا او واحدة او على
 الاول يلزم اجتماع النقيضين لانه لا يصدق الا اذا فرض وجودا عدم واما قيل ان قولنا الكثرة موجودة
 قضية جملة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة اي هذا موجود وذاك موجود وكذا فذلك الكثرة معدومة
 فالقضية المعينة التي موضوعها ذلك الواحد المفروض العدم كاذبة وسالها صاوية والبواقي
 بالعكس يعني انما يتصورها كاذبة فيفسد ان ارجاع القول المذكور الى التفصيل غير واثق
 لان الكثرة التي كانت تبطل فرض عدمها من جهة كونها كلية لا من جهة كونها تامة فثبت في
 ضمن الكثرة الاخرى فبطل القول بانها لا تقدم الاعداءات جميعها واما قال بعض الاعاظم في بعض
 حواشيه ان عدم العلة ليس الاعداء متعلقا بها واذ كان وجودها وجودات متعددة فعدمها يكون
 عددا متعددا فعدم العلة التامة اما عبارة عن جملة تلك العددا او عبارة عن عدم جزء
 لا بعينه والاول يجب ان لا يعدم المعلول الا عند عددا جميع العلل والثاني يبطل مطلوبا ثبت
 مطلوبا من ان عدم واحد لا بعينه علة لعدم المعلول فبطل ما لا نسلم انه في هذا الشئ يبطل مرادهم
 ان يقول ان العلة التامة وان اتفقت بعدم جزء لا بعينه لكن عدم المعلول ليس الا بعدم العلة
 التامة من حيث هو عددا وان تحقق عدم جزء لا بعينه واجاب في المنهاج بالامتنال بكل
 ولا مضائق في تعدد العلل اذ تلك معارف شرعية وليست ملاحظة حقيقة وفيه نظر ظاهر وجب
 اناسلما ان تلك الامور معارف شرعية لا على ملاحظة الازاد اذ كان الامتنال بكل واحد منها على الأفراد
 ويكون كل واحد منها سرفا ما يلزم تعدد المعارف الشرعية على شي واحد وهو ايضا باطل كطلان
 توارد العلل التامة واورد عليه بان المصنف قد حقق في الاصل الرابع فيجوز تعدد العلل الشرعية في
 باب القياس واجاب عنه بعض الاعاظم بان الامتنال امر موجود فلا بد من علة وجوده وليس علة

شرعية بل عقلية ولا شرع انما جعل الواجب واجبا واما كونه موجبا للاثبات فانه عقل فانه تعالى نعم تعالى عادية
والثبوت هو الله تعالى لكن التعمد فيها اليه غير تصور وكيف يجوز عقل حشر في خشب واحد باحتراس
فلا منافاة لانه اثبت في باب القياس جواز تعدد العلل الشرعية ومنع ههنا تعدد العلل العادية
فيه ان شارح المنهاج قد منع تعدد المعارف الشرعية اليه واليه جعل تعدد العلل العادية تقابلها
للعقل الشرعية وجعل كون الواجب موجبا للاثبات امر عقليا عادية وهو بعيد لان الواجب
ليس الاطلب للفعل لقاعدة الاثبات فلما ان الواجب عليه لا يعلم بالشرع ككتمان الفاعل
علته لا يعلم بالشرع اليه وان كان وجوده كمثل وارادة وغيره عادية فقتب يحرر العلم ان الواجب
قد يكون مطلقا عن الوقت اى لا يتعلق بوقت محدد وان كان لا محالة في وقت كالكوة وقوله
مقتدا اى متعلقا بوقت محدد في كتمان الايمان في غير ذلك الوقت او ابل يكون اما
قضاء او كالمصلاة خارج الوقت او لا يكون شرعا اصلا كالصوم في الليل والوقت في المواقف اما
ان يفيض عن الواجب بان يتي قدر من الوقت بعد اداء الواجب فيسمى ظرفا وميما وقد يطلق
الموسع على الواجب كوقت الصلاة قال في الحاشية لانها محل حدثنا لعمري ان محل
حدوث انتم وقت لا محالة والسبب لوجوب الصلاة هو حدوث انتم شكر النعمة فاقسم مقامها في
اقيم محل مقام الحال في السببية تيسيرا لان الوقت معلوم وحدوث انتم كونها لا تعد ولا تحصى غير
معلوم واجلى تعرف اى هذه الاوقات اجلى تعرفا وتقريبا لان محل اجلى يتلزم كون الحال
اى المظروف اجلى فاخترت من بين سائر الاوقات تنبها في الترتيب المحاصل ان انتم مترادفة
في الاوقات والعبادة شكر فاقسم محل مقام الحال وهو سبب للوجوب اى الوقت بسبب لوجوب
المودى اى لزوم النية الحاصلة من الاركان الخصوصية مرتبة عليه فهو موثر فيه بالنسبة اليها لانهما
ربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالمملك بالملك بالشرع او بطرد للملك اى وقت الصلاة ظرف للمودى
اى زمان يحيط به ويفضل عليه وشرط للاداء او لا يتحقق الاداء بزمانه والوقت يوجد بزمانه وهو
الحكم في كل موقت اى حكم الشرطية يوجد في كل موقت بخلاف السببية فانه لا يوجد في الكل
فان المنذور معين والوقت ليس سببا بل هو شرط وليس المظروف عين الشرط
فضرورة ان المظروف هو المودى والشرط هو الاداء وهما متغايران وما في التحريم المراد بالاداء

المفعول وهو المودى فتبين ان اى المظروف والشرط لا فعل لفاعل وهو الاداء بالمعنى المصير
لانه اعتبارى لا وجود له في الخارج والشرط لا بد وان يكون موجودا في الخارج فندفع به الحادث
وان كان اعتباريا يصح له الشرطية على غرض صاحب التمران مرادهم بالاداء هذا الفعل المودى
لا فعل الفاعل الذي هو معنى اعتبارى لان الموصوف بالاداء عندهم ما هو موجود في الخارج وليس
نفي مشروطة لكونه اعتباريا فهو لا يفي مشروطة الاعتبارية حتى يندفع بما قال الله واعلم ان قال
بعض الشراح الاداء بالمعنى المصير لم مفهوم انتزاعي ومصادق هو انشاؤه لا انتزاعه ولا شك
ان المفهوم معنى انتزاعي تابع للاعتبارية فالموجود الاعتباري لم يوجد ولا يصح للشرطية للوقت فان
هذا المفهوم لا يتحقق في الزمن قبل الوقت اليه فلم يكن هذا المفهوم التابع للاعتبارية فاما الشرطية بالوقت فان
الشرطية لا يوجد من الشرط والمصادق هذا المفهوم اى الاداء هو الفعل المودى وليس غيره فلا يصح
الشرطية الا ذلك فيكون المودى المظروف والشرط واحد ا فان قلت ههنا امر ثالث وهو
مفهوم الاداء المصير من حيث انه منتزع عن انشاؤه ولا شك ان هذا المفهوم من حيث هو ذلك
يكن يتحقق قبل الوقت ان كان نفس المفهوم يمكن حصوله في الزمن قبله وبعده وسمعت قلت هذا المفهوم
من هذه الحاشية اليه مفهوم انتزاعي من انشاؤه هو الفعل المودى المظروف من مجرى الشقوق ونشئنا في الآخرة
الى ان القابل للشرطية ليس الا الفعل المظروف للوقت فيصح ما قال المودى ان قلت المودى
من حيث انه مودى مفهوم اعتباري فلو سلمنا رجوع الشرطية اليه لم ينس على المودى انما قلنا
كل بل يرجع الشرطية الى فاعل المودى وهو خارجي وانت تعلم ان هذا الطويل بلا طائل وذلك
لان للانتزاعيات تخوين من الوجود الاول وجودا او انتزاعيا في الثاني وجودا في الزمن بعد
الانتزاع في مرتبة الحكاية الزمنية فالنحو الاول من وجوده وان كان وجوده بالتبع لكنه يحد وجوده
الوجود الخارجي في ترتب الآثار الخارجية وهو نشأه الاتصاف بالانتماء ان اتصاف السماء بالانتماء
اتصاف خارجي ولا يتحقق للوقتية في الخارج فلها وجود متحد مع وجود السماء والالتصاف بها
في الخارج ولم تكن القضية المتعقدة منها خارجية ويجب هذا النحو من الوجود لا تمييزا بين الانتزاعيات
وبين مناشيها بل وجودها عين وجود مناشيها وهذا الوجود وان لم يكن وجودا بالذات لكن لما
كان نشأه الاتصاف للصحة للشرطية قطعاً اذ لا يجب للشرطية ان يكون الشرط موجودا في الخارج

اصالة بالذات بل كونه موجوداً مع قطع النظر عن انتزاع الذهن واعتباره وان كان متبعية وجوداً منشأ
كاف وهذه المشروطة لا ترجع الى المصدق كما نرى فان الانتزاعيات الواقعية ايضا احكاماً سوى
احكام المنشأ وان لم تكن تلك الانتزاعيات موجودة مع قطع النظر عن انتزاع الذهن واعتباره
الابوجود المنشأ والحاصل ان الموجودية بالتبع باعتبار نفس الامر مع قطع النظر عن انتزاع الذهن
واعتبار وكيفية كون الامر الانتزاعي مشروطاً وكون المشروطاً خارجياً موجوداً بالذات غير لازم لم
الثاني من وجوده بالكونه تابعاً للانتزاع الذهن واعتباره وكونه متحققاً في مرتبة الحكاية الذهنية بعد الانتزاع
لا يصلح للمشروطة وما ذكره الشارح لا يدل الا على ان المفهوم الانتزاعي للاداء الموجود في الذهن في
مرتبة الحكاية الذهنية لكونه تابعاً للانتزاع الذهن واعتباره لا يصلح للمشروطة وهذا لا يجري شيئاً واما
ان يساوى الوقت الموقت فيسمى الوقت معياراً ومضيقاتاً قد يسمى الواجب مضيقاتاً
قد يكون السبب الواجب كرمضان عین شرعاً لغير الصغیر كما في ان السبب هو الشهر كما
ذهب اليه شمس الانبياء السرخسي من ان السبب مطلقاً فهو المشهور على ما هو الظاهر من النص قال
السرخسي في من شهده نكاح الشهر فليصير ولما يجب على من كان اهلاني اول ليلة من الشهر ثم قبل
الا صباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزم القضاء ولكن هذا لا يناسب ما ذكره المصنف في التقسيم فان الظاهر
منه ان المعيار هو السبب وظاهر ان المعيار انما هو النهار وهو ليس سبباً اذا السبب انما هو الشهر وليس
بمضيقة وقال في خلاص السلام السبب انما هي الايام فسبب وجوب صوم رمضان نهاره الذي يصح ان
يكون مضيقة ان يكون محلاً للوجوب او يقال سبب الوجوب شهر رمضان باعتبار الاوقات المست
الصحيح ان تكون محلاً للوجوب والحاصل واحد وتوجيه كلام المصنف على محذور السرخسي ان المراد يكون الوقت
معياراً معيارية الوقت الذي شرع فيه الواجب وهو النهار وهو سبب للصوم ولا يسع لغيره فصار
معياراً ومضيقاتاً على المذهب الثاني ان المراد هنا شهر رمضان واذا كان رمضان معياراً
للسوم المفروض فلم يبق غير ذلك مشروطاً لما قد ورد في الحديث اذا نسلخ شعبان فلا صوم الا عن
رمضان فان دفع ما قد تميم ان التعيين للصوم لا يستلزم ان لا يصح في رمضان صوم غيره الا ترى ان
ايام النحر مثلاً متعين للضيافة مع انه لو صام احد من نذره في تلك الايام يصح مع المعصية وجوب الانتزاع
ان صوم الشهر ثابت بالحديث المذكور واذا عين الشهر للصوم المفروض فلا يشترط نية المتعين اس

نية تعيين الفرض بل يكفي مطلق النية ضرورة ان المطلق منصرف الى التعديل يصح نية بمباعدة كالمثل
والواجب الآخر لوجود مطلق النية في هذا عند الحنفية خلافاً للجمهور فانهم ذهبوا الى اشتراط تعيين
النية قال في الحاشية قال ابن الهمام مد لهب الجمهور في مخالفت لما ذهب اليه الحنفية
واصحاب الحق لان اللازم عدم صحة الغير ولا يلزم منه صحة ما يصح لان الاعمال بالنيات
يعني ان مقتضى تعيين الشارع وجوب الوقت معياراً متفقاً مشروعية لا يغير في ذلك الوقت والالتزام
معياراً او هو يقتضي عدم صحته لا يغير لاداءه ولا يستلزم وجوب ما يصح في هذا الوقت اعني صوم الفرض فان
تعيين الغير يقتضيه مناد على ان لم يرد الفرض فلو كان الفرض واقعية كان جبراً بلا اعتبار منه ولا
يلزم منه ان لا يصح بمطلق النية ان يجوز ان يطلق الامر بزيادة الاخص ومن ثم لو اطلق الصوم ونوى
الفرض يصح بلا خلاف وقوله صلى الله عليه وسلم اذا نسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان معناه ان
الصوم الواقع الشرع ليس الا صوم الفرض الا ان كل وقت مشروعة واقعية رمضان واداءه عليه الص
بقوله اقول اذا الغي جهة الخصص شرعاً بغير مطلق النية لوجه الفعل معلوم ان النية اذا
انحصرت في ذلك واحكام ذلك الفرض متحققاً بتحقق ذلك النية ومقتضى لتمامها ان تمت وفيه ان تعيين
النية للصوم الفرض يوجب حرمة صوم آخره لانه لا يبقى مشروعة لان النية في الشرعيات الاغاني المشروعة
بمعنى الصحيح بل يجوز ان يصح وان كان الا في عاصيا الصوم يوم العيد فلم يصح النوع في فرد واحد فان
قيل الصوم حسن في نفسه فاذا نوى المنفل او واجباً آخر لا يكون نواً بالمرّة لان المحل قابل للعبادة فتصح
الصوم عبادة واذا لم يجز المنفل او واجب آخر بالحديث فهو عن الفرض يقال يجوز ان يكون مثل
الصلاة بلا طهارة فانها مع كونها حنة لنفسها لا تقع عن الفرض فلكل ههنا الصوم المنوي فتصح
فلا تقع عن شيء وبما جلت لا يتم ما ذكره ثبت ان القاء الصوم من اية جهة كانت يكون من الفرض ولم
يثبت قال بعض الاعاظم تحقيق المقام ان اليوم الواحد في يوم كان لا يسع اكثر من صوم واحد
بالضرورة فشر رمضان لا يسع كل يوم منه الا صوماً واحداً ولما اوجب الله تعالى الصوم فيه صار الصوم
الذي ليس بصوم فرض فلم يبق محلاً للصوم آخر كيف ويؤيدوه الفقيه رداً الفقهاء وهو قوله صلى الله عليه
وسلم اذا نسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان لانه في حقيقة غير صوم رمضان فاياهم هذا الشهر كليا
في حق صوم غير رمضان بخلاف يوم العيد فان الشرع باعين الصوم الواحد الذي ليس بصوم بل حرم

یعنی ان وقت الحج من شوال الى عشر ذي الحجة واجتري في بعضها فقد فضل عنه وقت اداء الاضحية
 كما يكون من اول شوال يكون من اوسطه واخره ويجوز ان يكون من ذي الحجة فيكون موسعا وخرفا
 ولا يمسح ذلك الوقت الاجزاء واحد فيكون معيارا اذا شبه بها وادور ههنا بان العام الواحد بعض من شوال
 اذ وقت العمر كله فليس شبيها بالمعيار والايام ان يكون وقت الصلوة معيارا ايضا اذ بعضه لا يمسح الاصلوة
 واحدة مع ان وقتها ليس بمعيار بل موسع ولا يكون شبيها بالنظر اليها فانما سلمنا عدم استواء فطر
 تمام الوقت لكن لا نسلم ان هذا التقدير كفي للنظر فيه بل لا بد فيه من ان يمسح الوقت فعلا انما يشك ليس
 اشهر العام لك فانما لا تسع الاجزاء واحدا فبطل كونه فاشبهين قال بعض الاعاظم ههنا وجه آخر للمشاكل
 اي كونه فاشبهين وهو ان العام الاول لا يصلح الاجزاء واحدا وانما خيرة ثم فهو وقت العام الاخر شكوكا
 متعين للماد فبهذا الوجه معيار وان وجد عوام اخرى فمعيها صالحة لا اداء الحج فوسع الوقت الذي
 هو امر حيا آخر فبهذا الوجه كان ظرفا كذا قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار وعل هذا الوجه هو مراد الامام
 رحمه الاسلام بقوله ومعنى قولنا انما يشك ان وقت العمر وشهر الحج في كل صالحة لا اداء ام اشهر الحج من العام
 الاول وقت متعين لا اداء ويمكن حمل عبارة نعمت عليه اليهم ثم هذا الوجه انما يتم على راي الامام ابي يوسف
 فانه يرى التعميل واجبا واما على راي الامام محمد بن حنفية فبما ان وقت الشهر الهجري فان قلت الحج وان
 كان وقتا لم يكن تحت الموت قبل ادراك العام الثاني فالعام الاول تحت ان يكون هو العمر ويحتل ان يكون
 بعض الموت فيقتضي وقتا متعينا قلت هذا الوجه وقوع التحريم عن الشارع بل مشاغل الزكوة اذ انقضت قرب
 الموت وكما صلوة اذ انقضت بالتاخير بخلاف قول ابي يوسف فان الوجوب عنده شرعا على الفور
 الاحتمال الموت فيقتضي شرعا فاذا عاش ولم يحج العام الاول فيقتضي الثاني شرعا وصار موسع العام
 الاول موسعا ومن ههنا اي من اجل شبهة هذا القسم بالموسع والمضييق بتأدي عافضة بطلان النية لان
 الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه الحج ان لا يكتف بحمل المصائب والمشقة الكثيرة الا لا اداء العمر
 ليخرج عن العمدية ويأمن عن العقاب لان تحت تلك المشاق والفرض على عمدته فالفرض
 متعين بدلالة الحال ولا حاجة الى التعمين مرييا فيصرف مطلق النية الى الفرض فيما كحقته لا اطلاق
 في النية الا لفظا واما معنى فانما هو نية الفرض ولقائل ان يقول ان اريد ان قرينة الوقت مانعة
 عن الحمل على غير الفرض فلا يقيده الا ان الحكم بنبوت الفرض نفيم من ظاهر الكلام ولا كلام فيه انما الكلام

في وقوع الفرض بالاطلاق وان اريد ان الوقت لا يصرف الى غير الفرض فلا يفي فسادا في الوقت لا دخل
 لفي ذلك اصلا وان قيل ان الوقت معيار فلا يمسح غيره يقال وجود المعيارية ههنا بمعنى عدم شمولية
 غير الفرض غير صحيح وبمعنى عدم سعة الوقت وان كان متحققا لكنه غير نافع فان الصارفة للاطلاق
 الى الخصوص هو الاول دون الثاني قال لاجل مشابهة بالنظر ليقع عن المنفصل اذا استواء
 فان الواجب الموسع اليه لك قال بعض الاكابر وجهه ان وقت الحج هو العمر كله وانهما يجوز ان لا يمسح
 بالغاما بل بشرط ان لا يفتوت ولا شبهة في ان العمر وقت موسع لانه ظاهر ان يمسح جمعا كثيرة وليس من
 شرط التوسعة ان يمسح اداء الواجب بما هو واجب مرارا كثيرة والالم يمسح ان يجعل وقت الصلوة سعة
 فنسبة العام الواحد الى وقت الحج كنسبة البعض اوقات الصلوة الى كلها ولذلك يمسح فيه
 بنية النقل وبنية واجب آخر فخرج بحسب ان الاجزاء بنية مطلقا كافي الموسع فلا يفي اطلاق النية فان لم
 لم يتعين للفرض الا ان يقال ان في الحج توسعة حتى حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بصحة حج مسمى
 غير عامل مع امه فاقضى بنية امه فاولى ان يمسح بنية مطلقة عن الحاج واليه مطلق النية وان كان
 تحت الفرض وغيره لكن المرجح من رحمة الله تعالى ان يقبل ويحمله على الفرض لملا يتحقق الامر على العبد
 واما النقل فبما ان بالكلية للفرض فلا يمسح اداء الفرض بنية النقل بخلاف مطلق النية لعدم تحقق هذه
 المبائة فيه فافهم مسئلة اذا كان الواجب موسعا فيفضل وقتا عليه فجميع الوقت الذي عليه الشارع
 كوقت الظهر وقت كذا كذا هي اداء هذا الواجب والكلف يخبر في ان يوقع في اسه وقت شاء
 من اجزاء هذا الوقت فالخير في تعيين الاجزاء والوجوب في الوقت كذا حتى لو اخر عنه يا ثم ترك لا تشال
 وقال القاضى ابو بكر الباقلاسي واكثر المشافعية الواجب في كل وقت اي في كل جزء من
 الوقت للموسع ايقاع الفعل او ايقاع العزم على الفعل فيه بدلا من الفعل فالكلف بالوجوب
 الموسع عند مولد الكلف باثبات الفعل بعد دخول الوقت والفرض في ثانيا الحال يتبعين
 الفعل آخر امكن في آخر الوقت اذا بقي منه قدر مسح الفعل ولا يفضل عليه قالوا لا الاثبات
 بالبدل الذي هو العزم لم يتميز الواجب الموسع عن المنذوب لاستواءهما في جواز الترك وفيه ان
 جرد الاستواء في جواز الترك ليس برفع للاعتناء اذ لا يتم ترك المنذوب مطلقا وفي ترك هذا الواجب
 في الوقت كذا يحق الاثم فلا حاجة الى اعتبار البدل اليه ولا يوجب ان يجده يد العزم في كل جزء

من الوقت حتى لو اخل في الجزء الثاني يكون عاصيا بل الاول ينحصر بالنية على العبادة الطوية
 كما لصوم فان النية في اول النهار كانت من غير حاجة الى التجديد في كل جزء منه ذلك الصلوة يكفي في نية
 واحدة في ابتداء الشروع من غير تجديد في كل جزء من اجزاء ما تسع اداء فالنوم الواحد كانت انة
 ان تضيق الوقت افرح يتبين الفعل فلا يبين دما في المساجد اللدلة منعد لان الاوقات
 الصالحة للصلوة متعددة فكان النوم الذي هو بديل متعدد احتمالي في كل جزء من المبدل وهو افضل
 واحد ولم يعمد في الشرع تعدد الابدال مع وحدة المبدل فكيف يصح القول ببديلية النوم للفعل وجه
 عدم النور واما ان المسلم ان البديل هنا متعدد فان القدر المفروض هو النوم الواحد بديل عن الفعل
 الى وقت تضيق الا اعزام المتعددة على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء فختبا وكذا عند
 جواب آخر عاني المنهاج محصل ان ايقاعات الفعل اليفة متعدي فلا يلزم تعدد البديل مع وحدة المبدل
 وتقصيلا ان المبدل ان كان ايقاع الفعل اى طبيعية كالتبعية الصادقة على ايقاعات فهو وحيد
 فلا بد له وهو النوم على الفعل في الوقت واحد بطبيعة النية الصادقة على الاعزام فالبديل كالمبدل
 واحد وان كان ايقاعات الفعل متعددة فلا بد من الاعزام ايقاعات فلا يلزم الاختلاف بينهما
 وعن بعض الشافعية وقيل بل عن بعض المتكلمين وقتها اوله فاراخرة ففضاءات تعلم انه ان يراوفا
 هذا المذهب باول الوقت القدر الذي يكون معيار الصلوة فهو باحقيقة انكار الواجب الموسع
 ولو ارادوا بجانب الاول من الوقت ونقص على الصلوة فهو خلاف مقتضى مذهبهم وكذا الكلام على
 مذهب بعض الخنفية وهذا نظران اما قال بعض الاعظم على الماد باول الوقت اوله بحسب
 والامر في الاول الحقية غير جد لا يجدي نفعا كما لا يخفى على المتأمل وعن بعض الخنفية بل وقته
 اخره فان قد من فعل يستفاد بالفرض فيجعل الزكوة قبل وجوبه فانه نفل يتبادى به الفرض اذا وجب
 لوجود التصاب الفاضل وتحقيق التام حقيقة او كما قيل الاداء عبارة عن ايقاع الفعل في الوقت المقدر
 له شرعا او تقديره بظهر بالنصوص من الاول الى الآخر والقول بالاداء في الوقت الاول دون الآخر
 صريح معنى الاداء الى معنى آخر ولا كلام فيه واليه الامر في الواجب الموسع مطلقا دال على طلب الفعل
 فلا تخصيص قسامين الوقت من جانب الشارع من الاول الى الآخر لا يقتضي تخصيص بجزء دون
 بجزء والقول بالاداء في الاول دون الثاني او بالعكس حكمه من واما قال شارح المنهاج ان انقطاع

لفظ البعض الظاهر في وجوب الاداء مختص بالآخر عند مجوز الخنفية وليس بشي اذا خلاصت من الخنفية الشافعية
 في اختصاص الاداء بالآخر والقول بان عند الخنفية مندوب في اول الوقت وليس بواجب بل
 الشافعية اذ عندهم واجب في كل جزء من الوقت على سبيل التخيير والتضييق تحقيق عند الاخير غير مسلم كقول
 الخنفية من حيث بان وجوب في الوقت كله على سبيل التخيير واما في الاخير فتضييق ولا يبقى التخيير نعم هم كما لو كان
 بعدم وجوب الاداء في اول الوقت لكن هذا الواجب كونه نفلا بل لو اتى المكلف في الاول فكان
 آتيا بالواجب واما يلزم من اعلى مذهب بعض قال ان كان الباقي المكلف المردى للفعل بصفة التكليف لا المخير
 فصا قد مره كزكوة المولى واجب وان لم يق على صفة التكليف الى آخر الوقت بان يصير مخونا
 او يموت فاما قد مره يكون نفلا فوقته عنده ما في فيه لا الاخير فقط او يحصل مذهبهم يرجع الى ان وجوبه وقت
 وفيه عند اجزاء الاخير لنا على ما هو المختار ان الامر وسع وقت الفعل في الواجب الموسع حيث
 صرح بالوقت كله وجعل كل جزء منه محلا لاداء الفعل لانه لما في المكلف الفعل في اى جزء من
 اجزاء ذلك الوقت لا يبعد عاصيا بالاجتماع قال في الحاشية ان قلت لعل الخالفين من اول
 المذهب الثالث القائلين بان وقته اوله والراجح القائلين بان وقته اخره لا يساعدون في
 ذلك بل لهم ان يقولوا لو اتى بعد الاول وقبل الآخر يكون عاصيا لانه لم يتنزل قلت هم واخالفنا
 فقلت سح لك وافقونا في نفلا المعصية والتقديم والتأخير لا ترى الى استدلال بعض الخنفية
 بقولهم ان كان واجبا ذاك الوقت لغير تأخير لا استدلال بعض الشافعية بقولهم ان كان واجبا فخر الوقت لغير
 التأخير فافكلا نفقا على عدم المعصية لانه جزء من اجزائه فبذلك لا انتهت وجه فيه ما فيه انا نسلم
 ان الكل متفقون على عدم المعصية لان الجمهور يميل الى التوسع وهو عبارة عن الوجوب في اول
 الوقت واسطه وخره فاد عليه بعض الخنفية بان الوجوب ثابت في آخر الوقت فيكون عاصيا
 كونه تاركا لما وجب عليه وبهذا القياس في استدلال الشافعية فاستدل بعض الخنفية والشافعية
 في مقابلة الجمهور وهم كما يكون بعدم المعصية في اول الوقت وخره يجوز ان يكون عند بعض الشافعية
 المعصية بالتأخير عن الاول وعند بعض الخنفية بالعكس فتتفق المعصية عندهم بالاتيان في التوقيتين
 المذكورين تبرك الاداء وان لم يترك الفعل او اوقضا را والتعين بالاجزاء الاول
 كما روى عن بعض الشافعية او بالآخر كما روى عن بعض الخنفية فالتعين بالتوقيتين

والصلاة كما ذهب إليه القاضی واتباعه زيادة على النص فان النص انما هو في ايجاب الصلوة في هذا الوقت من غير دلالة على ايجاب العزم ولم يرد دليل آخر على ايجابه فالقول بوجوب العزم بلا كراهة منسوخ للكتاب واستدل على بطلان ذهب القاضی واتباعه بان المصلي في غير الاخرى بل في غير الاول ايضا متمثل لكونه مصليا قطعاً لا لكونه آتياً بأحد الامرين من الفعل او العزم كما زعم القاضی واتباعه وكان اوجوبه كما كان متمثلاً باتيان احدهما باتسايان الصلوة وادباً يمنع المقدمة القابلة بان الآتي بالصلوة في غير الآخر متمثل لكونه آتياً بالفعل لا لكونه آتياً بأحدهما فان كونه مصلياً احدهما اولاً منافاة بين ان يكون الاثنان لكونه مصلياً وكونه آتياً بأحدهما ضرورة ان كونه مصلياً احدهما وهذا كما في خصال الكفارة فان الآتي بالعتق منها يصدق عليه انه متمثل بالاعتاق وآت بأحدهما اذا الاعتاق احد الغنم الثمين عند التضييق مسلم وهو نهيه واما قبل في غير مسلم فقتل انما هي المقترنة الممومة تجتمع عليها اجمالاً قطعياً اتقوا الاجماع بها اي بالصلوة تخصصها في كل جزء لا بأحد الامرين من اجماع سني وجوبها فيه اي في كل جزء فاذا تقدم الخلاف فيه علم انه لا اجماع على الاثنان بالوجوب وعند عدم تحقق الاصل كيف يتحقق الفرع فتأمل قال في الحاشية وبما ينجم الفرعية مستنداً بان الاثنان في وقت اعم من الواجب فيه ضرورة ان الاثنان عبارة عن الايتان مطلقاً والجلاب انما ارادنا بالاثنتان اتيان المأمور به على وجهه وهذا لا يحصل الا بالاتيان كما هو فانه وجوب من حيث اختصاص فلا ايتان والاثنان ينبغي ان يكون من حيث اختصاص ايضا وان وجب من حيث انه واحد من الكيفية فالاثنتان ايضا كذلك لان المراد بالاتيان والاثنان ايتان اثنان من جهة الوجوب والارباب ان اداء الفعل المأمور به في وقت من هذه الجهة لا يمكن الا بالوجوب فيه فيتمتع الاثنان بهذا المعنى على الاجماع في الوقت وقد تقدم اختلاف فيه ذلك ان تقول في انراة هذا الجواب ان المراد ان خروج المصلي في غير الاخر عن عهدة التكليف انما هو الايتان الصلوة لا الايتان احداً من واجبات الاجماع على اجماع وجوب مواسعاً انتهت اور عليه بان من قال بالتحريم ليقول بالخروج عن عهدة التكليف للايتان بالصلوة فقط للايتان احداً من فاعزج المذكور ايضا يستلزم الوجوب على النحو المخصوص كالاثنتان بل افرق واجيب بان الاثنان يستلزم الوجوب الخاص استلزاماً بيناً لان الوجوب الخاص ما هو في مفهومه من قال

بالوجوب الخاص لا بد من ان يقول بالاثنتان لك بخلات الخروج فانه وان يستلزم الوجوب المذكور في الواقع لكن ليس بينهما لزوم بين نيجزاً نطفة عن اللزوم والاجماع على احدهما دون الآخر ثم اقول بجيباً عن الاستدلال المذكور انهم القائل يكون العزم بدلاً عن الفعل لا يقول بالبدلية عن الطرفين بان يكون كل منهما اصلاً وفعلاً كفضل الكفارة بل يقول ان احدهما هو الصلوة اصل والاخر هو العزم خلفت كما هو ضروري فانه اصل وتتم خلفت لا فالامتنان بالصلوة لا يخصصها لا يفترق بان يبطل كون العزم خلفاً لما لا تترك ان الآتي بالوضوء متمثل لكونه آتياً للوضوء بخصوصه لا لكونه آتياً بأحد الامرين وذلك لا يبطل خلفته التيمم فكذا الآتي بالصلوة في الوقت المعين متمثل باتيانها وذلك لا يبطل بدلية العزم قالوا اي القاضی واتباعه مستلزمين على نهيههم لواجب المكلف بأحدهما اجزاء ولما خيل بهما عصي قلنا العصيان محو يعني انه لو اريد ان الاخلال به في كل الوقت موجب للعصيان فهو مخالفة لما ذهب اليه من ان الآخر متعين للفعل وان اريد ما قبل الآخر فلا نسلم العصيان على هذا التقدير بالاخلال كيف وكذا ما لا يجد في دل الوقت الفعل او اداة منه وليس من خاص قطعاً ولو قيل في توجيه المستدل ان المراد يعني ان مراد المستدل بالعزم ليس بمراد الفعل بل بعدم ارادة التارك يعني ان المكلف ان لم يأت بما موربه واراد بالعزم عدم ارادة التارك لم يكن عاصياً نعم لو اخل بذلك العزم بان اراد التارك عصي قطعاً قلنا هذا وان كان مسلماً لكن هو من احكام الايتان فهو واجب على علة لا علاقة له بالبدلية عن الفعل الا ترى انه لو اخل بالعزم بالمعنى المذكور لعصى بنفس هذه الارادة وان لم يدخل الوقت لانه ترك ما كان واجباً عليه ضرورة الدين فانهم وذكر في البديع لا يبطل ذهب القاضی واتباعه لو كان العزم بدلاً عن الواجب يسقط به البديل منه فان البديل والبديل منه لا يجتمعان فاذا اتى بالبديل لا يبقى البديل منه في الزمة كما في سائر الابدال كالتيمم بالنسبة الى الوضوء فانه اذا استقر الوجوب على التيمم يسقط به الوضوء مع ان العزم لا يسقط به الصلوة بحيث لا يبقى في الزمة والجلاب منع الملازمة قلنا انه بان لو كان بدلاً لا يسقط به البديل منه بالمعنى المذكور بل اللازم سقوط الوجوب اسقاطاً وجوب البديل منه اي وجوب اداء ما دام البديل بدلاً عنه وقد التزمه فانه نعم معناه ان وجوب الفعل قد سقط بالعزم الى حين التضييق وهو الاخر من الوقت والقائلون بان الوقت هو الاخير فتأمل

في الاستدلال على ندمهم بان كانت الفعل واجبا ولا اى في الجزء الاول من الوقت على المكلف
بالتخيرة عنه بان اتى فيما بعد الاول لاختلافه بالواجب في وقت تلتزم محروما ليلزم له كان
الوجوب مضيقا لا يفضل بلا معاصح واذا كان موسعا الى الآخر لا يلزم العيصان بالتأخير عن
الاول وانما يعصى لو لم يات في الوقت كدستلة السبب في الواجب المسموع الجرك الاول عينا
من غير انتقال السببية عنه الى ما عداه عند الشافعية يعني ان الشافعية قالوا يكون السبب هو الجزء
الاول دون ما عداه كونه سابقا على الكل فلا يزا حرم واحد من الاجزاء الاخر فيكون السببية اوسع
لما عداه وهذا هو مختار ابن الهام وعند عامة الحنفية كالامام فخر الاسلام وغيره السبب هو الجزء الاول
لا عينا بل ينتقل السببية عنه الى ما عداه كما قال بل موسعا الى الآخر كالمسبب قال في الحاشية
اى تنتقل عن الاول ان لم يتصل به الا اذا عالى الجزء الثاني فان اتصل به الا اذا
فهو السبب والا انتقلت الى الثالث وهكذا الى الآخر فبالانتقال السببية بعد الاجزاء مثل الاجزاء
انتهت قال بعض المحققين ان قوله تعالى اقم الصلوة له لو كانت متعقبة بحسب الظاهر ان جميع اوقات
سبب فيلزم ان يكون تحقق وجوب الصلوة بعد تحقق الوقت وهو خلاف الاجماع
فلهذا عدلوا عن الظاهر وقالوا ان السبب جز من الوقت وانتملفوا فقال الشافعية
هو الجزء الاول على التعيين وقالت الحنفية هو الجزء الاول ان اتصل به الاداء وان لم يتصل انتقل
السببية عن الجزء الاول الى الجزء الثاني وهكذا والظاهر ان القول بسببية الجزء على التعيين كفى لوجوب
الصلوة ولا حاجة الى القول بالانتقال ولهذا اختاره ابن الهام ثم لو كانت السببية متفرقة على الاداء
كما يفهم من ظاهر عباراتهم ان السببية متفرقة على الاتصال بالاداء ليصح القول بالانتقال لكن الامر
في الواقع بالعكس فلا بد من حمل قولهم على خلاف الظاهر وعند ذفر المقاييس الاداء بعد الخروج
فان كل تفصيلا ان السببية عند ذفر تنتقل من الجزء الاول ان لم يتصل به الاداء الى ما بعده من
الاجزاء لكن لا مطلقا بل الى ما يوسع اداء الواجب منها فاذا لم يوسع اداء الواجب انتهى
السببية اليه وتبين له السببية فعند الحنفية درك مكلف جزا قليلا من الوقت وان لم يسع موجب
للقضاء وعند ذفر ادراك ما يسع الواجب موجب للقضاء فلما ان خيار التأخير اى وقت يسع اداء
الواجب ثابت بالاجماع كسب السببية عند ذفر تنتقل الى هذا الوقت اليه وعند الحنفية انتقال السببية

الى الجزء الاخير وان لم يسع لانه لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير عندهم لصلاحيته كل جز للسببية تعين
في آخر الوقت الذي هي الشروع في الاداء اذ لم يق بعده جز تقبل انتقال السببية اليه فيعتبر حال المكلف
عند ذلك الجزء فان كان عاقلا باثقا مسلما طاهرا عن الحيض والنفس في ذلك الجزء وجبت الصلوة
عليه وان فات واحد من هذه الامور فيه لم يجب واما عند ذفر الجزء الاخير الذي يسع الاداء تعين للسببية
فيجب وجود تلك العوارض في نفى الوجوب وزوالها في هذا الوقت فقط وبعد الخروج اى بعد خروج
الوقت كله فان لكل متعين للسببية بالاتفاق لانه اذا ضاق الوقت بحيث لم يوجد بعده ما يصلح
للسببية تعين السببية له وروى عن ابي اليسر وهو الامام فخر الاسلام ان الجزء الاخير تعين اى
حين خروج الوقت لان السببية قد انتقلت اليه ولم يق بعده ما ينتقل اليه تعين هو للسببية واستدل
على ما هو المختار من ذهب الحنفية بالاجماع على الوجوب على من اسلم بعد ان كان كافرا او بلغ في وسط
الوقت بعد انقضاء الاول يعني من اسلم او بلغ في وسط الوقت يلزم عليه الصلوة بالاجماع فلو كانت
السببية غير مستقلة عن الجزء الاول لما وجبت الصلوة عليه قال في الحاشية حاصلة كاستدلال
انه اذا اسلم في غير الجزء الاول جماعة من الكفار بعد ذلك اجزاء الباقية من الوقت و
كان اسلامهم مرتباً متعاقباً فاجبوا على كل واحد من كل مع تقدمة الاضافة الى الجزء
الاول السابق على الاسلام فعلم ان لكل من الاجزاء صلوات السببية كالاداء الاضافا الى المقتل
اول الاضافة لانه كالمجزء انما قال كالموجود لان الزمان عند المتكلمين امر موجود حقيقي وبعد الخروج
فان كل سوا عاقل الانفصال وفي الانفصال امر انتهى والحاصل ان الوجوب مجرد وقت لا يرتبط
في غير الاول مرتباً ومتعاقباً في سببية الاول وثبتت سببية كل جز على سبيل الانتقال من الاول الى
الثاني ومن الثاني الى الثالث ومن الثالث الى الرابع وهكذا الى الاخير فيمكن ان يقال
في الجواب عن هذا الاستدلال انه اى كل جز من الاداء التي حدثت الالبية في الاول في
حقيقته اى في حق من اسلم او بلغ فتدبر يعني ان المراد بالاول اول اوقات المكلف الى اول ما
ادركه وقت التكليف وهذا ان كان وارداً على الاستدلال لكنه لا يصلح توجيهاً لذهب الشافعية
لان ندمهم ان الوقت هو الجزء الاول حقيقة لانه هو بالقياس الى المكلف وما قال بعض الشراح
ان مراد الشافعية يتم ان يكون اهم من ان يكون بحسب الواقع وبحسب المكلف المدرك للوقت

ليس بشئ لان هذا التوجيه منافع لمقالاتهم كما لا يخفى على منقص ثم ان المصفر على من ذهب الخفيفين
ان السببية تنقل من الجزر الاول الى الاخير وبعد اخراج تعيين الكل قوله فخرج صح عصر يومه في الناقص
وهو وقت تغير الشمس واصفراره لا عصر امسه لان سببه اوجلة ناقص من وجه فلا يتبادر
بالناقص من كل وجه علم ان كل جزء من الوقت المقدر لما كان سببا للوجوب ووقتا للاداء فاجز الذي
يلى الشروع في الاداء ان كان كاملا كما في الجزر الذي تقرر عليه السببية هو الجزر الذي
قبل الطلوع فهو كامل مثبت به الوجوب كما لا في الزمة فلو اعترض الفساد وطلوع الشمس بطلت الصلوة
لان ما شرع كمالا لا ينادى ناقصا وان كان ناقصا كما في عصر اليوم اذا اتصل الشروع فيه بوقت الاحرار
وجوب ناقصا فكان ادائه ناقصا وبناء على هذا قالوا لا يجوز عصر مسفي الوقت الناقص لان سببه
كامل من وجه لا شمال على الجزر الغير الفاسد وناقص من وجه لا شمال على الجزر الناقص فالواجب ان
يكون لك فلا يتبادر في الوقت الناقص من كل وجه بخلاف عصر اليوم فان الاداء لما لم يوجد في
الجزر الاول الكمال وتصل بالناقص استقلت اسببية ايد فوجبت ناقصة يصح ادائها ما وجبت
واعترض بلزوم محنة اذا وقع بعضه في الناقص وبعضه في الكمال حاصل الاعتراض ان يلزم صح عصر
اس اذا ادى في اليوم بان يقع بعضه في الكمال وبعضه في الناقص بان شرع المصلح من وسط
الوقت واتم في الاخير مع انه لا يجوز وجه اللزوم ان السبب لما كان الوقت كله هو يشتمل على الكمال
والناقص فلو ادى في وقت كامل من وجه ناقص من وجه في اليوم يجوز كذا اذا قضى في اليوم الثاني
يجز في مثل على الكمال والناقص فعدل الى ان الكل كامل من كل وجه اعتبارا بالخلقة فالكل كامل
من كل وجه فيجب ان يؤدي لك فوارد من سلم في الناقص فلم يصح فيه فيجب ان يصح قضاء
في ناقص غيره مع انه لا يصح في ناقص غيره مع تعذر الاضافة فحقه اى في حق المسلم المذكور الى
الكل اى كل الوقت فانه لم يدرك كذا لانه لم يكن مسلما في اول الوقت فتعين في حقه السببية في الوقت
الناقص الذي اسلم فيه فيجب ان يصح ادائه ناقصا وتفصيلا ان من اسلم في آخر الوقت او بلغه بأكمله
صار اياه فيجب ان يصح قضاءه في اليوم القابل في الوقت الناقص لان السبب في حقه
ليس الا ذلك الوقت فقط لا تنوع اضافة السببية الى الكل في حقه وكذا ينشأ اضافة الى الجزر الاول
لانه لم يدرك فيجب عليه ناقصا فيجب ان يؤديه مع انه لا يصح ادائه ناقصا فاضافة السببية

الى الكل انما يتقدم من هو ابل في جميع الوقت واما من حصل له الالبية في الجزر الناقص فلا يكون جميع الوقت
او اوله سببا في حقه لانه لم يدرك تعيين السببية في الناقص فيجب ناقصا فيؤدى لك مع الصبح
فاجيب بمنع عدم الحقة فانه لا رواية عن المتقدمين في عدم الصحة فيلزم الصحة لان يجوز الاول
لا سيما اذا لم يوجد من السلف نص في عدم قتال في الحاشية اختلف المتأخرون فذهبوا الى سلاطه
وتفسير الكثرة الخصم الى على كذا فانظر تمت وبنينا كلامه وهو ان عدم الدليل لا يدل على المدلول
فكيف يدل عدم الرواية على الصحة واجيب بانه اذا لم يوجد محار من السلف حديث من ثم عن صلوة
اوتيهما فليصلها اذا ذكر كذا وال عليه فيلزم منهما فوجوده الدليل يدل على المدلول والمهم اجاب بقوله
والحق انه لا ينقص في الوقت لذاته فانه وقت كسائر الاوقات وانما ازم نقص الاداء بالعصر كونه
ظرفا لعبادة الفاعل فهذا النقص كونه بالعرض ضعيف فيحصل في الاداء لشدة دونه في غير الاداء
وهو القضاء فان وقته موضع فلا ضرورة في القضا في الوقت الناقص مع القدرة على الكمال
وبالحال الاداء اذا وقع في الوقت فقد وقع مشروعا لان الشارع يبين الوقت المبرور والذي يبرر
فيه الناقص ايضا فيعتبر لاجل حفظه على الكمال واما في القضاء فقد وسع الشارع في الوقت حيث لم
يجعل محدودا في كل وقته كامل فلا ضرورة في الناقص بل لا يجوز القضاء في الناقص لان الشارع
لناقص مع القدرة على الكمال غير جائز وما قيل كما في عالم الكون يوجد نشأ القليل للجزء الكثير
في عالم التشريع يجوز الناقص الذي هو في ذاته شر للتكميل الذي هو خير ليس بشئ لان هذا يستلزم
في محله اذا ناقص ليس بشئ كما توهمه القائل مشئلة لا يفضل الواجب وهو اشتغال ومرة يكلف
بفعل او مال عن وجوب الاداء وهو عبارة عن تفرغ عما اشتغلت به في الواجب لبدن
كالصلوة والصوم مثلا عند الشاقسية فاسم قالوا لا يمكن تحقق الوجوب في العبادات البدنية
بلا تحقق وجوب الاداء بل جهات تحقق في تلك العبادات والدليل عليه ان الاتي بالفعل في الوقت
متمثل بالتمثال واحد ولو كان الوجوب متاركا لوجب الاداء يلزم الاشتغال في احوال الاداء وجوب
الاداء مع ان الضرورة تشدد بخلافه وفيه ان وجوب الاداء خاص من نفس الوجوب وبها وان كانا
متحدين تحققا لكن يجوز تغايرهما تعصلا بخلاف تغاير الاشتغالين تعصلا مع اتحادهما وجودا فيتمادى
بالآخر فانهم بخلاف الواجب المال اى ما يتعلق بالمال فانهم يقولون بانفضل الوجوب

عن وجوب الاداء فيه كما ذكر في وصدة الفطر وغيرهما بدليل علم الاثم اى عدم اثم المرء
 بالتأخير والمستقط بالتجيل فالفرق بين البدن والمالي عند الشافعية ان في الاول ليس الفصل
 وهو الاداء بنفس الوجوب ووجوب الاداء هناك واحد بخلاف الثاني فان نفس الوجوب هناك
 معقول بان يكون المال واجبا في الزمة والزمة مشقوقة بوجوب الاداء وتعلق بالاداء ويحصل الخوف
 عن العهدة باخذ صاحب الحق حقه بدون ادائه في الدين وتجيل الاداء المال في الزكوة وصدة الفطر
 بلوغ وقت الاداء لتحقيق الوجوب نفسه من غير وجوب الاداء واداءه عليه المعتبر قبل اقرار حاله وقت
 الوقت فانه لو تصرف قبل الوقت اجزاه وسيقطعه الفرض مع انه لا وجوب للاداء ولا اصل الوجوب
 وبالحكمة الوضوء قبل الوقت ليقطعه الواجب ولا ياتكم التيمم الا بالخير عنه فيلزم التفكك وجوبه من وجوب
 ادائه مع انه لا وجوب في هذا الوضوء اصلا لا اصل الوجوب ولا وجوب ادائه وقد يقال انه منقوض
 بالصلوة فان من ادته في اول الوقت يسير فزمت عن الوجوب ولا ياتكم بالتأخير اما الاول فلان
 السبب قد تحقق لا سيما عند الشافعية فان السبب عندهم هو اجزاء الاول من الوقت عينا وهو عبادة
 عن ان يقضى الى الوجوب تحقيق الوجوب واما الثاني فلان وقت الصلوة موسع بالاتفاق فلو كان
 اثما بالتأخير لقلب الموسع مضيقا قال في الحاشية يمكن ان يقال ان الكلام بعد تحقق السبب
 جواب عن انقص محصلا ان بعد تحقق سبب الوجوب لا يفصل الوجوب عن وجوب الاداء في ابديته
 ويفصل في المالى عند الشافعية والوضوء قبل الوقت اذ لم يتحقق سبب وجوب فلا يكون واجبا واما بعد
 تحقيق سببه فهو واجب الاداء التيمم واجبا بجزء الزكوة ليقطه وجوبه الثابت بالسبب تجل بالاداء
 ولا ياتكم بالتأخير وليس في الوضوء قبل الوقت سبب الوجوب بل تحقيق السبب بعد دخول الوقت
 وفيه ما فيه انتهت قيل في الاشارة الى منع وجوب الزكوة بعد تحقق السبب فليست الزكوة واجبة
 بعد ملك النصاب فشاير الوضوء قبل الوقت والى انه لا دخل لتحقيق السبب وعدمه فان الاجزاء
 مع عدم تحقق الاثم تحقق في الوضوء قبل الوقت مع عدم الوجوب واعتراض على الوجهين بان السبب
 عبارة عن المنفعة الى الشيء والمعرف له واذ لم يكن منفصلا لم يكن سببا بعد تحقق السبب تحقيق
 المسبب لا الحالة والا لم يكن السبب بيا فانه زكوة على المال للنصاب واجبة تحقيق سبب وجوبها
 بتحقيق الوجوب ولا يتحقق وجوب الاداء لعدم الاثم بالتأخير وليس بمشترط للوضوء فان سبب وجوبه

ليس يتحقق وبان تحقق السبب ادخل الاحالة في تحقق السبب فضاء المدة والوضوء قبل الوقت اجزاء
 عن الوضوء الواجب بغير الوقت بحصول المقصود وهو ارتضاع الحديث فايحاج به بعد ذلك تحصيل كامل
 بخلات الزكوة فان الواجب فيها هو الفعل اى الاداء الذي هو فطره ولا يتحقق ذلك بدون الوجوب
 وهذا المقرر يصلح فارقا واما الخفية فقالوا بالانفصال مطلقا يعني ان الخفية قالوا بالانفصال
 اصل الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا سواء كان بدنيا او ماليا على السواء فزمت عنهم اصل الوجوب
 ثبتت بالجزء الاول ووجوب الاداء ثبتت بالجزء الاخير فمن حاضرت آخر القضا عليها اذ القضا
 يتفرع على وجوب الاداء والصلوة واجبة في اول الوقت الى ان يتحقق الوقت باصل الوجوب
 ووجوب الاداء انما هو في الاخير فمن حاضرت في الاخير لا يجب الاداء عليها فلا يجب القضا لانه متفرع
 عليه ونفس الوجوب يتحقق لاداء كما سبب الصلوة وهو اول الوقت فالفضل الوجوب عن وجوب الاداء
 بخلاف من ظهرت آخره فانما يجب القضا عليها لانهما ادركت ما يتبين عليه وجوب الاداء قال في الحاشية
 قيل هذا مبنى علان اصل الوجوب ثبت باول الوقت ووجوب الاداء باخرا وذلك لانه لا
 يمكن بنيانا على ان اصل الوجوب ثبت باول الوقت ووجوب الاداء باخرا لما يجب القضا على
 من ظهرت في الجزء الاخير من الوقت فزمت عن الاداء وجوب الاداء وهو الجزء الاخير واما
 من حاضرت في الجزء الاخير فانما لا يجب القضا عليها لانهما لم تدرك ما يجب الاداء حال كونها
 ظاهرة فعلم ان القضا في الاولى وعذر في الاخرة يعني على ان اصل الوجوب وان ثبت باول
 الوقت ولكن لم يوجد وجوب الاداء فممن ظهرت في الاخير وجد الثاني فوجب القضا عليها ومنه
 انقص في آخر الوقت لم يجب الاداء فلم يجب القضا اذ وجوب القضا متفرع على وجوب الاداء
 اقول في الرد على هذا البناء فيه دليل على ان القضا يتفرع على الاخير وفي الدليل الاتي انه متفرع
 على الاول فتأمل يعني ان الدليل الاتي من الخفية يدل على ان القضا يتفرع على اصل الوجوب فيمن
 كلاتي الخفية تدافع ويمكن ان يقال في دفع التدافع ان القضا يتفرع على اصل الوجوب بشرط ان
 بان لا ياتيه المبطل والرافع فمن حاضرت آخره لم يجب عليها القضا فان الوجوب وان تحقق باس
 السبب او لا لكنه مبطل بالحيض آخره او من ظهرت آخره تحقق عليها نفس الوجوب وان كان في زمن
 وجوب الاداء ولكن لما لم يطل بطيان المبطل والرافع وجب عليها القضا ولما قل ان يقول ان

سبب اصل الوجوب انما هو الجزاء الاول فاذا وجد الجزاء الاول وكان المكلف فيه مكلفا فقد وجب عليه
 لكن لا كانت السببية عند جميع مستقليين الاول الى الآخر حتى اذا انتهت اليه تقررت السببية عليه
 فلو حاصرت في آخر الوقت لاجب القضاة عليها الانتفاء الالهي عند وجود سبب الوجوب اعني الجزاء
 الاخير واما من ظهرت فيه فقد وجدت الالهي عند وجود السبب فلذا يجب القضاة عليها فاما سبب
 قد وجد في الاولى حقيقة مع عدم اليقظة في الاخير مع اليقظة فاما القضاة وروعه على وجوب
 اصل الوجوب مع الالهي اعلی انتفاء شرط السبب وهو بقائه فان الوجوب فيمن لم يوجد ما قبل الجزاء
 الاخير انما يتحقق فيه لكونه سببا لاول فليفت يقال ان الوجوب يتحقق ولم يوجد شرطه وهو بقائه
 ويمكن ان يقرر اصل الكلام بنار اعلی ما هو الاصل عند اخففة من انتقال السببية من الجزاء الاول
 الى الاخير بانها لو حاصرت اخيرا فيها انتقلت السببية الى ان الغدست لانه امل القضاة
 انما يجب بعد وجوب السبب اى سبب الاداء ولم يوجد الانتفاء الالهي بخلاف من ظهرت اخيرا
 ان في جزاء الاخير بقدا لا تحريمية فيها الغدست السببية اولا ثم وجدت اخيرا عيليا
 القضاة فهناك العاجب فقط لا وجوب الاداء لعدم انتفاع الوقت وشرطه بانتفاء
 الشرط انتفى المشرط فقد انتهت والحاصل ان من حاصرت في الآخر انتقلت السببية في قضاة
 الى الآخر وقد حاصرت فيها انتفت هذه السببية فلا يجب القضاة عليها لانه بعد سبب وجوب الاداء
 ولم يوجد الانتفاء الالهي واما من ظهرت في الجزاء الاخرى الجزاء الثاني للتحريمية فقط فيها انتمت
 السببية في ما قبل الآخر وتقررت فيه فلو وجد الالهي فيه تحقيق سبب الوجوب مع عدم مكان تفرغ
 الزمة فيجب القضاة وهذا التصور ليس من هذه الظاهرة بل بعدم اتساع الوقت لاداء الفرض وهو
 شرط وجوب الاداء فقد وجب القضاة فالتفرغ انما هو على نفس الوجوب لا وجوب الاداء واستدلوا
 اى الحقيقة على انفصال اصل الوجوب عن وجوب الاداء في البدن في وجوب القضاة على نائمه
 كل الوقت اجماعا هو فرض الوجوب والاقتناع على انتفاء وجوب الاداء لعدم الخطاب
 هذا كغير التفرغ محصل ان النائم مثالي في كل وقت يجب عليه القضاة ولا يتصور ذلك الا بالوجوب عليه
 ولا وجوب الاداء لانه بالخطاب وهو لا يصلح للخطاب اذا الخطاب مع من لا يصلح له ولا يفهم فلو ظهر
 الوجوب ولم يوجد وجوب الاداء في العمادة البدنية قال في الحاشية افعال هذا يعني ذكره اخففة

في اثبات كلف الاداء عن اصل الوجوب يدل على عدم وجوب القضاة ايضا لان فحشا والخففة
 كما سيأتي ان وجوب القضاة ليس بامر جديد بل بما يوجب اداءه يعني ان سبب وجوب القضاة
 عندهم هو سبب وجوب الاداء فاذا انتفى لخطاب الموجب لاداء انتفى الخطاب الموجب
 للقضاة ومن لفهنا حمل فخر الاسلام القضاة على الاداء حيث قال وجب في النائم
 الاصل وتراخي وجوب الاداء الى الخطاب يعني لما لم يجب الاداء لانتفاء الخطاب
 لم يقل فخر الاسلام تراخي وجوب القضاة بل اورده لفظ الاداء مقام القضاة والمعنى انه تراخي الاداء
 الى الانتباه واورده عليه المم بقوله ولكن فيه ان حقيقة الاداء بعد انقضاء الوقت منتف
 اجماعا يعني ان الكلام في النائم في جميع الوقت فاذا استوعب النوم الوقت تمامه فلا معنى للاداء
 الحقيقية بعده لانه عبارة عن الايمان في الوقت لا بعده وفيه ان من ادفع الاسلام من الاداء مطلقا
 الفعل سواركان في وقت او بعد القضاة الوقت فمواضع من الاداء الحقيقية تشمل القضاة ايضا ومعنى كلامه
 ان جميع الوقت اذا خلا من التكليف بسبب النوم مثلا وجب الاسل وهو نفس الوجوب وليس هو
 من الاداء الاداء الحقيقية حتى يرويه ما قال المصنوع لا يعلن في الجواب عن الاستدلالين
 المذكورين للتحفيظ انه اى السبب في نائم جميع الوقت وان لم يوجد لكن افي السبب مقام
 وجوب الاداء السبب لظهوره في وجوب القضاة فلمزم القضاة لذلك الوجوب اصل الوجوب
 واليه ذهب بن الهمام والاوجه في الجواب عن استدلال اخففة اقامة اهلية الخطاب مقامه
 فان النائم اهل له زمان النوم وان لم يكن بشرطه فقد انتهت محصل ان النائم لم يعتبر ان اعتبار
 نفس فاته بما هو عاقل بالغ وما ينشأ عنه مع هذا الوصف اى بما هو نائم فلو اعتبر الاخير وان لم يكن
 اهلا لعدم الانقضاء لكنه اهل لربا الاعتبار الاول فانه الالهي اتمت مقام الخطاب في
 الجواب الاداء في زمته في حق القضاة فوجب الاداء وظهرت في القضاة قليل رد اعلی الاستدلال
 المذكور انما اسلم عدم الخطاب فخر عن اللغز انما يلزم اللغز لو كان خطبا بالفعل لان
 اى حال النوم بل هو مخاطب به بعد الانتباه كما لخطاب لمعد فلوما جواز الخطاب بالمعدوم بنار
 على ان المطلوب صدور الفعل فانه الوجوب فلم لا يجوز الخطاب الى النائم بنار اعلی ان المطلوب
 صدور الفعل بعد الانتباه فالوجوب هو وجوب الاداء لاصل الوجوب والجليل ان الكلام في الخطاب

لانه لا بد منه لوجوب الاداء والخطاب بالعدل وم انما يصح تعليقا يعني ان الكلام في الخطاب التخييري
واما الخطاب التلخيصي فهو كما يوجد في المعروض لك الى انما نعم اليه وهو لا يقتضي الاصل الوجوب لادجوب
الاو ابل هو بعد الاستباده والوجود ولا فرق فضلا الخطاب اي الخطاب التلخيصي بين الصبي والبالغ
قال المكلف وغيره في سائر حالات الاول فانه يختص بالمكلف اذ لا طلب للفعل الا لمنه
فعله هذا الى انبته الصبي بالغا لا قضاء عليه ايس ليس عليه قضاء بالصلوة التي فاته عنه بالنوم اذ
لم يكن هو مكلفا وقت النوم الاحتياط قال بعض الاكابر بقضية ان الصبي ان كان قد بلغ في
آخر الوقت او قبله فله القضاء بتحقيق الوجوب عليه ان لم يكن وجوب الاداء وان انته بانفا بول الوقت
فلا قضاء عليه حقيقة لانه واجب عليه شيء حتى يومه باستدراك ما فات هذا ان علم حال بلوته واما اذا لم يعلم كما
اذا وجد آثار البلوغ بعد الانتهاء بعد الوقت لم يعلم حدوثه ما هو في الوقت او بعده فيكون عليه القضاء فيما
بينه وبين وقت البلوغ في حاله والولاية والقضاء عليه القضاء احتياطيا لان اداءه وان لم يعلم بلوغه قبل الاداء
ان يخبر فيه عن الذم ثم قال انما يقتضي الضوابط العلمية ولم اجدا الرواية الصريحة في ذلك فعمل المحدث
بعد ذلك امره ما قيل ان الوجوب لازم لتلخيصه كماله ضرورة ان حكم العقل استحقاق
الثواب لا يتصور بدون اشتغال الذمة ولا يكون التفرغ عنه موجبا لاستحقاق الثواب فلا بد من الوجوب
قبل ورود الخطاب والاداء لا يجب الا بعد الخطاب فقد انفصل الوجوب عن وجوب الاداء وهو المطلوب
فيح عليه انه يلزم على ذابته اية ثبوت اصل الوجوب بدون الشرع ولم يقل بها حاله هنا
وليس لنا اصل خامس فان العقل ليس بشيء ولو كان العقل بشيء النفس الايجاب بدون الاستعانة
بالشرع فقد وجدنا اصل خامس هو العقل وفيه نظر فان الشيخ ابا منصور المازدي قد وافق المعتزلة في ذلك
كما مر من ثم فان بعض الاعاظم ان معظم اصحابنا قالون بالحكم قبل الشرع ولا يلزم منه اصابة اصل الشرع
فان هذه الاصول كاشفة عن الشغل الذي كان من الشارع جبراً تكون الحسن عقلياً وقد وافقوا بما هو معتبر
الاحكام العقلية انهم اعلم انهم اى الخفية صرحا بان لا طلب للفعل فاصل الوجوب
بل هو مجرد اعتبار من الشارع في ذمته في ذمته المكلف جبراً الفصل قال في الحاشية اعلم
ان الخفية مع قصر جهم بان لا طلب فاصل الوجوب قالوا بان الثابت في اول الوقت
اصل الوجوب الى ان يتبين فاصدا عليهم بانه يلزم ان يكون الطلب مع المطلوب قبل التبيين

ليس الاصل الوجوب وقد قلنا انه لا طلب فيه محصل الايراد ان الطلب لا بد ان يتقدم على المطلوب
ويلزم على ما ذكرتم ان يكون مع لان فيا قبل الاخر اعني وقت التبيين ليس الا الوجوب ولا طلب فيه
عندهم فقد وجد الوجوب بلا طلب والطلب انما يتحقق في الجزاء الاخر فيلزم كون الطلب والمطلوب
معين بالزمان وباجل قبل تبيين الوقت بحيث لا يسع الا اداء الواجب ليس الا اصل الوجوب
ولا طلب فيه عندكم وانما الطلب في وجوب الاداء وهو عند التبيين وهذا وقت المطلوب فالطلب لا يكون
قبل بل يكون مع القول لعل مرادهم نفي الطلب لاحتى بانه ان الطلب فرع السببية وهي
لكلها منتقلة تعاجل وتقدم تدريجيا فالطلب لك الا ان يتعين السبب للسببية
يجب يحصل الطلب تحصيلاً قهراً او يتقدم على المطلوب مثل تقدم السبب على السبب انتهت
ان الخفية اذ علموا نفي الطلب في اصل الوجوب لم يريدوا نفي الطلب مطلقاً بل انما قصدوا نفي الطلب
الموجب لا يقع الفضل في الحال والطلب فرع السبب والسببية قد انفصلت من الجزاء الاول الى
الثاني واذا علم بوجود الاداء في وقت ما بعد ذلك انتقل الى الاخير تبيين السببية ولما كان
انتقل من الاول الى الاخير لك الطلب انما ينتقل بانتقاله لكونه فرعاً لها واذا عينت السببية
في الاخير تبيين الطلب ايضا اذا سبب لم ينتقل متحصيل تحصيلاً قهراً او يتقدم هذا الطلب حتى على
المطلب تقدماً اذ اتبادر ان لم يتقدم بالزمان فغاية ما لزم اجتماعهما في زمان واحد ولا استحالة فيه ولا ان
الموتة بينهما بالذات وادعى ان الفعل بلا طلب كيف يسطر الواجب هذا انما يكون واجبا بالطلب فقلنا
الاقتضاء انما يكون بالعلم يعني ان الخفية قد حووا بان المصلحة اذا صلي في اول الوقت والمنزلة اذا ادى
الركوة قبل جلال الحول بعد تلك النصاب يسقط عنه الركوة الواجب ان مع ان ههنا
انما يوجد ان بلا طلب وظاهر ان الفعل بلا طلب من الشارع لا يسقط الواجب ان الوجوب انما يكون
واجباً بالطلب ضرورة ان الطلب داخل في حقيقة لانه اقتضاء الفعل حتماً لا اقتضاء هو الطلب
واذا كان الطلب داخل في حقيقة الواجب فلا يصح القول بان اتيان الفعل الواجب بدون طلب
سقط فان قيل قد استدلوا باتيان الفعل في وقت اصل الوجوب لقصد الاشتغال ليقال قد استدلوا
لا يكون الا بالعلم بالواجب ولا يلزم بالواجب الا بعد ثبوت الخطاب واذا اتفقت الخطاب فلا وجوب فلا
علم وعلى تقدير عدم العلم لا معنى لتحقيق قصد الاشتغال والسقوط متفرع على قصد الاشتغال والواجب انما

لاشك ان الواجب انما يكون واجبا بالطلب بل انما يكون واجبا بالسبب والشئ قد ثبت ولا يطلب
 كالكلام المتوكل والتعلق بالطلب أي الثوب الذي اطاره الموار المأبأة الى دار انسان لا يعرف مالكة
 من ان ثابت في ذمته ولا يجب عليه الاداء بالطلب وبما لا يوجد ان الآن فوجد الوجوب في
 بائين الصورتين مع كون الطلب منتفيا تحقق الوجوب بل تحقق الطلب والتقدير لا يعرف
 مالكة لان مالكة لو كان معلوما فلا اداء واجب في الحال فاما قول المور وقصدا لا مثقال انما يكون
 بالعلم فاجواب عن ان الامتنال يفرع على العلم بشئها أي بثبوت الوجوب لا على العلم بثبوت
 الطلب فلا يقتضي سقوط سبب الطلب في الحاجة والقول بان الطلب في الموجد موسع للحلول
 الاجل ولك ذلك في المطار ان منتهى ذلك كلفه فانه لا يفرج عنه المثل لا يفرج عنه المثل يجوز ان يكون
 موجودا في مثال آخر والظاهر انه لو قيل ان لا طلب في الدين الموجد قبل حلول الاجل ليعم فتدبر
 انتمت يعني انه لو قيل ان لا طلب في الدين الموجد قبل حلول الاجل مع ثبوت في الزمة يطابق المثال
 للمثل لم اقول فقه المقار في اثبات الفصل الوجوب عن وجوب الاداء ان قلت خطاب وضع
 بالسببية للوجوب يعني ان لنا خطاب وضع لبيان ان هذا سبب لذلك وخطاب تكليف
 والمقصود منه التكليف المكلف بالانقضاء أي بانقضاء الفعل عنه وطلب القاء عنه والارباب في
 تفاثرهما فيكون مقتضى احدهما مغايرة مقتضى الآخر فيجب ان يكون الثابت باحد هما غير الثابت بالآخر
 والاي لزم اتحادهما بين فثبتت الفعل حقا موكلدا من الاول هو الوجوب يعني ثبوت الفعل على
 ثبوت المكلفين من خطاب الوضع وهو اصل الوجوب والطلب بايقاعه في العين من الثاني
 أي الخطاب التكليفي وهو واجب الاداء فعلم ان الواجب ثبوت وجوب الاداء شيئا
 وان لا طلب في الاول بل في الثاني والا لزم قلب الی ضم فتدبر قال بعض الاكابر
 لقائل ان يقول لان ان خطاب الوضع غير خطاب التكليف بل حاصل خطاب الوضع تكليف الشئ
 بالتقدير فمعي اتم الصلوة لربك الشمس ايجابا عند الربوك وبهذا سببية النصاب فان ايجاب الزكاة
 عند ملك النصاب الثاني فان قلت لو كان ككس تكليف الغافل فان خطاب الوضع منعقد
 في حق النائم ليعني قلت فمعي ارجع الى الدليل الاول ولا حاجة الى باقي المقدمات واليه غاية ما لزم ما
 ذكره المص ان فهو متغايران واما تفاثرهما بمعنى انفصال احدهما عن الآخر فلم يثبت اصلا

قال لا اقتضا محتمل قد وجد في خطاب الوضع ايضا من ان يكون عاجلا واجلا وفي التكليف انما وجد الاول
 فقط فالطلب في الوضعي اعم من في التكليف فلا يتحقق وجوب الاداء بدون الوجوب نعم قد وجد الوجوب بدون
 اذا كان المطلوب الفعل عاجلا مسئلة الاداء فعل الواجب في وقته المقابلة لشرع العمل في الحاجة
 ان قلت يدخل فيه القضاء كما لحج فان وقته بقية العشرة حاصل الايراد ان الاداء بالمعنى
 المذكور يدخل فيه القضاء كما يحج اذا ادرك وقته في العام الاول وترك بلا غيره ثم قضى في العام الآخر قد
 قضى مع انه يصدق عليه تعريف الاداء فان وقته بقية العشرة أي جزر يقع منه يكون اداء فلا يكون
 بين الاداء والقضاء فرق قلت القضاء وان كان واجبا موصفا ساءلة العمل كالحج لكن الفعل فيه
 في غير وقته ومطلق العاقبة من قضية العقل انتمت يعني انه يخرج القضاء بالاختصاص المستفاد من
 اضافة الوقت الى الفعل كما هو المشهور ان الواجب ان ادوى في وقته فاداء من فعل المم المقتدر لشرع فان انقضى
 في القضاء وان وجد في الوقت الذي هو العمل لم يوجد في الوقت الذي عيده الشارع فاذا جاز
 عنه يكون قضاء او اداء في وقت العمل ولا يقع اداء في اي جزر ينحل وباجل ان وجوب القضاء شرعا كان
 في كون الوقت موصفا في آخره ومقرقا في ان الوقت للحج العمل كالحج لا جزر معين منه وفي القضاء وقت
 الواجب محدود ومقرر من الشرع واذ لم يقع فيه كان لقيمة العمل وقتا لا يراد مثله فالقيمة من العمل وقت
 لشرع واما وقت الاصل فمحدد ومعين فلا يلزم بالزمن قال في الحاجة المتعلقة على قوله شرعا فيخرج عن
 الزكاة لغيره لها الامام شهرا فدرج حيث نص ذلك الشهر ليس باداء والا لكان له قضاء
 انتمت يعني ان هذه الزكاة لما جتمعتان احدهما ان لها وقتا معينة الامام وتاينها ان هذا الوقت جزر
 من اجزاء زمان اتيار الزكاة فهي بالجملة الاولى ليس باداء لان هذا التعين ليس من الشارع وباجل ان الثانية
 الاداء وليعلم ان ما ذكره المص لم يقسم لوجوب وقت ضرورة ان القضاء لا يتصور في الواجب المطلق اذ وقته امر
 كله وقيل الصحيح في تعريف الاداء ان يقال هو ابتداءه أي ابتداء فعل الواجب في وقته المقتدر لشرع
 قال في الحاجة القائل ان الهتمام وغيره اشار بصيغة الترخيص الى ضعفه لان المعن
 الاداء حقيقة وهذا في حكم الاداء في التحقيق يعني ان الصلوة لو اتممت في وقتها وثبتت في
 غير الوقت فهي ليست باداء حقيقة بل هي في حكم الاداء على التحقيق وفي المحيط الصلوة لا يكون
 بعضها اداء في بعضها قضاء كصلوة العصر اذا غابت الشمس في حلال صلواته وثبتت الباقي

انتهت يعني اذا صلى شخص صلاة العصر وغربت الشمس في وسط الصلاة واقام باقيها في وقت المغرب
فبعض صلواته وهو الذي قبل الغروب او اذ لا يتاخر في وقته وبعضها وهو الذي ادى بعد الغروب بقضاء
الساكن في غير وقته كالخفيفة عند الخفيفة فانهم ذهبوا الى ان التحريم لو وقعت في الوقت وباتى
الصلاة في غير وقته فهو ادريس بقضاء ودكة عند الشافعية وذهبهم انه لو وقعت ركعة من الصلاة
في الوقت والباقي منها في غيره كان ذلك اداء او قد يقال هذا اداء عند الخفيفة ايضا فلا وجه تخصيص
بالشافعية وفيه ان ليس المراد ان ليس اداء عند الخفيفة بل الغرض ان ما دون الركعة ان وقع في الوقت
والباقي في غير الوقت لا يكون اداء عند الشافعية بخلاف الخفيفة ومنه اى من الاداء الا إعادة
وهي الفعل فيه ثانياً وتذكر الصيغة اما لكون الاعادة مصدراً او باعتبار الخبر لخلل المداخل
ما يوجب نقصاً في الصلاة يجب بوجوب السهو لا يغدر تركه كمن وثق لانه في حكم عدمه شرعاً فليس
الفعل بآثاراً شرعاً والا صح انه واجب قال في الحاشية اختلفت في وجوب الاعادة في
غير واحد من شراح اصول فخر الاسلام كما في التقرير بانها ليست بالاجبة بل خيرة
عن العهد بالاول والثاني جائن فليس باداء ولا قضاء وذهب الشيخ وابي اليسر
الى الوجوب حتى قال ابي اليسر بكون الفرض هي الثاني وعلى هذا دخل
في الاداء والحق ان الفرض هو الاول اذ عدم السقوط به فرع ترك الركن
الا الواجب لكن الاعادة واجبة مبتدئة بعد كل صلوة اديت مع كراهته جبراً للاول وقت
الاول وقته ومنه كان إعادة القضاء قضاءً انتهت واستدل على الوجوب بما رواه ابو هريرة عن
صلى الله عليه وسلم ان اعرابيا دخل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس في ناحية المسجد
فصلته ثم جازف عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عليك السلام ارجع فصل فانك لم تصل
فرجع وصلى ثم جازف عليه فقال عليه السلام عليك السلام ارجع فصل فانك لم تصل فقال في الثانية
او في الثالثة بعد ما علمني يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم اذا قمت فاسبح الوضوء ثم
استقبل القبلة فاقرأ بآية من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعاً ثم اركع حتى تستوي قائماً ثم اسجد
حتى تطمئن ساجداً ثم اجلس حتى تطمئن جالساً ثم افعل ذلك في صلوئك كلها رواه البخاري ومسلم
والقضاء فعلة اى فعل الواجب بعد اى الوقت المقدر شرعاً قال في الحاشية ان قلت الفعل

قبل الوقت ماها قلنا الفعل لا يتقدم علوقته يعني ان الفعل لا يتقدم على وقته فان فعله في اداء وان
اوس بعده بقضاء فادوى قبل الوقت ليس من الفعل الواجب في شيء فان قيل الوضوء يتقدم قبل الوقت
ويستقط في الوقت يقال والوضوء قبل الوقت فانه من الوضوء فيلزم ان هذا الوضوء ليس
باداء بل هو مانع من لزوم الاداء بحصول المقصود اعني الطهارة وليس هذا كذلك لما كان لقائل ان يقول
ان الركعة المجدولة قد قدمت على وقتها فلا يصح نفى تقدم الفعل عليه اجاب عنه بقوله قال النكبة المجدولة
لها وجد سببها جعل وقته باذالك من سببها فلا يتقدم يعني ان الركعة المجدولة لها وجد سببها
وهو النصاب جعل وقت الركعة لوجود السبب موسعاً فلا يلزم التقديم قبل الوقت استنداداً
لما فات عدداً وسهواً تمكن من فعله كالمسافر القادر على الصوم في رمضان وليس له مانع
شرعي او عرفي عن اداء الصوم فانه ان صام عن رمضان يكون اداء وان صام عن غيره يكون
اقصراً وان لم يتمكن اى لم يكن قادراً على فعل الواجب لما نه شرعاً كالمريض فان الشارع جعله
مانعاً عن الصوم في رمضان او لم يتمكن منه لما نه عقلاً كالنوم فانه مانع للنائم في الوقت
عن اداء الواجب فيه عقلاً او لا خطاب للفاعل ويقضي بعد ان يستيقظ ويهتد سعالاً ويكون القضاء
لما كان عبارة عن اتيان الواجب بعد الوقت فهو غير متصور الا في الواجب الوقت دون المطلق
او وقت كل عمر فاما بالتميمون ارجع الصحيح بعد الفاسد قضاءً مع كونه ايتاناً في وقته واجاب عنه المقبول
فتسمية الجمع الصحيح بعد الفاسد قضاءً اجازاً والمنع انما هو اطلاق القضاء عليه حقيقة
ومن جعل الاداء والقضاء في غير الواجب بدل الواجب بالعبادة
يعني ان من اطلق الاداء والقضاء في غير الواجب قال الاداء فعل العباد في وقتها والقضاء فعلها
بعد الوقت استنداداً كالمفات قال بعض المحققين الاداء والقضاء لكل منهما معنى لغوي وشرعي
والثاني قد بينه المعص وهو حقيقة شرعية يشوع لفظ الاداء والقضاء في غير وقت الشرع والخفيفة كما
تجوزون في استعمال لفظ القضاء على ارجح الصحيح بعد الفاسد كذلك تجوزون في استعمال لفظ الاداء
والقضاء في روعين المقصوب وقية نسيون الاول اداء والثاني قضاء او العلاقة ان الجمع لا يجازى
في العام الاول اذا اجتمع شرطه وجوبه على العام الاول كانه تمام وقته فاذا افسد فيه والى بافاد
في العام الثاني فانه قضاء فيه واما العلاقة في الثاني فبينا انها ان المطلوب للأمر من المأمور

في الوقت انما هو وقوع الفعل في الوقت المعين بالذات واذا فاته الوقوع فيه فهو غير متحقق في نفسه
 الامر لذلك بالتحقق كما يقول به القائلون بان الموجب للمادة هو الموجب للقضاء كك الامر لا المنقصر
 يقتضي رد عينه بالذات وعند قوته رد مثله بالتحقق فلهذا العلاقة صحيحة لا لما لا لفظ الاداء والقضاء في
 اداء معين والمثل مسئلة تأخير الفعل الواجب الموسع مع ظن المعات في جزء من الوقت
 المقدر شرعا معصية اتفاقا وبغير علم كما اذا شك في الموت وهو اذ لا يعصى بالتأخير وفيه انه
 يفهم من كتب الحنفية ان التأخير الى الجزاء الاخير في الواجب الموسع لا يوجب العصيان فانه لا يمتنع
 قبل الاخر ولهذا قالوا لو مات قبل الاخر لا شيء عليه قال في الحاشية اقول فيه دليل على ان
 الاخر الذي يتعين للسببية يقتضيه المصحح اعم من ان يكون له بالوجه الواقع وهو الوقت المقدر شرعا
 او باعتبار المكلف بحسب الظن لان السببية تنقل الى الاخير الذي هو المضيئ فهو ان كان
 اخيرا في الواقع فالسببية تنقل اليه في الواقع وان كان بحسب ظن الموت فالسببية بحسب
 هذا الظن فتنقل سببية ايضا انما يكون الى ما هو مضيئ بحسب ظن ثم مرع على الاخير قوله فالموت
 يجعل للبعض من الجزاء الذي ظن الموت فيه كذا في كل الوقت لعدم بقاء بعده واما التفرغ
 على ما قيل ان جعل ظن الموت مضيقا وجعله البعض كذا باعتبار ان الموت في نفسه لك فلو لم
 يكن الموت مضيقا لم يكن ظنه ايضا مضيقا لان الظن تابع للمفهوم وعلى هذا اسس على
 تقدير كون الموت نفسه مضيقا وكونه جاعلا للبعض كذا يتوجه قول من قال بالعصيان من تأخير
 من ظن السلامة ومات فجاءه دليل تحقيق الوجوب فان موت النجاة ايم قسم من الموت
 وكل قسم من الموت يجعل لبعض الوقت كذا ولا يتجه مردة على ما قيل بان الواجب ما يدم تاك
 في جميع وقته باختياريه وهما تارة في البعض بالموت حاصله ان العاصي هو تارك الفعل في جميع الوقت
 باختياريه ولا اختيار في الترك وقت الموت فكيف يعصى ويؤثر به التوجه ان الموت يجعل لبعض
 كذا فيما ثم بسبب ترك الواجب في جميع الوقت فبسبب العصيان ليس الا التارك للموت نفسه و
 لا يتجه ايضا رده بان الموت لا يصلح سببا للعصيان كما على تقدير عدم اتفاقا وجه
 عدم توجهه انما سلمنا ان الموت لعدم الاختيار فيه لا يصلح سببا للعصيان لكن الوقت قد مضى بالمر
 فالتارك حالا عند توجه الخطاب موجب للعصيان والامور التي الاختيارية قد تكون موجبة للاختيارية

والاختيار موجب للعصيان والا وجه ان يقال جاء على البعض كذا انما هو ظن الموت لا نفسه
 لان مناط التكليف انما هو العلم والظن ولهذا لو ظن شخص ان الوقت وسيع وقد فاته في الواقع
 لم ياتم ترك الواجب فيه ولو ظن ان الوقت مضيق ولم يود الواجب فيه ياتم على ان ارتفاع الجزاء
 قد يكون في وجه المانع كالفرد والمرد والجف الى غير ذلك فتأمل انتهت يعني لما كان الواجب
 مرتفعا لوجود المانع فيجز ان يكون الموت الفجائي فيما نحن فيه رافعا للوجوب فلم يتحقق العصيان بالترك
 ونحن انما لا معنى للقول بان موجب التضييق انما هو ظن الموت لا نفسه فان الموت الواقعي عجز حقيقته
 بخلاف الموت الظني فانه عجز باعتبار الظن فقط حتى ان ظهر كذب الظن لا يتحقق العجز فاذا كان الموت
 الغير الحقيقي موجبا للتضييق فالحقيقة بالطريق الاول فيقال فان لم يمت في ذلك الجزء
 الذي ظن الموت فيه وظهر كذب ظنه وفعله اي الواجب في وقته المقدرة شرعا فالجواب
 على انه اداء لصلح فحالة عليه هو فعل الواجب في وقته المقدرة شرعا وقال القاضى
 ابو بكر الباقى ان انه قضاء لان وقته بحسب ظنه قبله وهذا وقت بعد وقته قال سراج المشهور
 لا خلاف موافقة المعنى لانه بالاتفاق وقع في وقته المقدرة شرعا واما الخلاف في التسمية فهو بسبب
 قضاء او نحن نسميه اداء لان يريد القاضى وجوب نية القضاء بآراء على ان ذلك الظن كما صا
 سببا لتعيين ذلك الجزاء وقتا صار سببا ايضا لخروج ما بعده عن كونه مقدرا لاولا بالكلية وهو بعيد
 اذ لم يقل احد بوجوب نية القضاء او خروج ما بعده عن كونه مقدرا لاولا في نفس الامر ويح عليه
 اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخوله يعني يلزم عليه ان لو اعتقد الانقضاء قبل دخول الوقت
 واخر فانه يعصى فاذا بان الخطاء يعني ظهر خطا اعتقاده فافعل في الوقت فهو اداء
 اتفاقا ولا اثر للاعتقاد الذي قد بان خطأه فكذا هنا مع انه يلزم عليه كونه قضا راقيا الفضا
 بين الصورة التي جعلها القاضى قضا راقيا والصورة المفروضة في الايراديين اذ في الاول
 اعتقاد عدم الوقت مطلقا سواء كان اداء او قضا راقيا في الثاني اعتقاد عدم
 وقت الاداء فالاول متضييق من كل وجه بخلاف الثاني يعني ان الاول متضييق
 من كل وجه لانه باوهم لاساس وقت الصلاة مطلقا بخلاف الثاني لانه باوهم لاساس
 وقت الاداء فقط فهو متضييق من وجه فلا يكون قضا راقيا فيه كما في الاول فتأمل قل في الحاشية

اشارة الى ان هذا الفرق غير نافع لان القاضى جعل الدوران مع الظن سبباً
للتحقق العيصيان في الاول ولتحقق القضاء فيما اعتقد الا نقضاً ثم وقع في وقت
يعنى ان القاضى جعل مدار الادوار القضاء على الظن فالفرق المذكور غير نافع لان الظن الذى
هو مناط التحقيق فيما نحن فيه مع انه ليس قاطعاً بالقضاي بل بالادوار والحاصل انه لو كان المدار هو الظن
فالوقت المقدّر بحسب الظن فى الثاني يتحقق من قبل فاذا اداه بعده يكون قضاءً بالظن مع انه
ادار بالاتفاق فالفرق المذكور غير مجد ويدفع بان العيصيان لا ينافيان الادعاء كما لا يخفى فى الثاني
وبان الظن معتبر فيما لم يظهر فشكاً فاذا خالفه فلا عبرة به فتدبر استنت ومن اخر مع الظن السلامة
ومات فجاءه فالتحقق انه لا يصح اذا التاخير كانه لان الكلام فى الواجب الموسع ولا تأخير
بالجائز بخلاف المسئلة الاولى فان التاخير لا يجوز مع ظن الموت فيكون التاخير محصية والقول
بان شرط الجواز اى جواز التاخير الى الجواز الاخير سلامة السابقة فاذا مات فجاءه فى صورة ظن
السلامة فيعصى التقييد لا العلم به اى ليس شرط الجواز العلم بسلامة العاقبة وتذكير الغير باعتبار
المصدرية وباجل شرط جواز التاخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة حتى يوافق الى تكليف الحال
فان العلم بالسلامة محال عاوى يقتضى التخدير بين الممكن وهو امتحان الفعل مع البقاء والمنع
وهو امتحان مع عدم البقاء والحاصل ان القول بان شرط الجواز سلامة العاقبة
يقتضى التقييد بين ممكن ومنع وهو عين حقيقة التسرع اذا التوسّع انما يتصور اذا علق تأخير الفعل
بامر اختياري للمكلف ولا اختيار له فى السلامة فيخرج به الى التخيير بين ممكن ومنع فتدبر اشارة
الى النقص بالواجب العمري فان الشارع جواز التاخير فيه الى آخر العمر فلو لم يات ومات
فجاءه يلزم ان لا يات ثم فان مناط التاخير على التقييد والتقصير فيما لا اختيار فيه مع انهم معرون
بالتاخير فيه واجيب بان التاخير فيه مشروط بشرط ان لا يقوت الواجب بالكلية وعند فقهاء
الشرع يلزم التاخير وفيه ان تجوز الشارع الفعل في كل جزء من اجزاء العمر انما هو بالنظر الى
ما لا اختيار للعبد فيه اعنى الموت وفاق ابن الحاجب بين ما اى الواجب الذى
وقته العمر كالحج فيعصى بالتاخير ان مات فجاءه وبين غيرة يعنى الواجب الموسع فلا يصح
فيه بالتاخير بموت التجارة ليس بسبب بل لان الجبب مشترك بين الواجب الموسع والعمري

فان كان الواجب محصية فلو كان يصح الموتين على السواء وعد الفجاءة عام فيما فلو كان فلا يعذر في القول
الموسع غير موجب للعيصيان فليكن من الواجب العمري ايضا كك وفيه ما فيه قال فى الحاشية
اشارة الى الفرق الذى ذكره السيد من قبل ابن الحاجب وهو ان الواجب الموسع الذى
وقته العمر جازله بالتاخير بلا واذا مات لم يصح لم يتحقق الواجب اصلاً فلا يبقى واجباً لان وقته العمر
كله فلا بد من ان لا يقوت فيه فاذا اخروا مات فجاءه فقد ترك فى وقته الذى هو تمام عمره ولا يتصور التاخير
بايتان المثل فلو لم يصح ايضا لم يبق واجباً فلم يكن تاركاً مستحقاً للعقاب بخلاف الموسع التام
كما فى الظاهر مثلاً فان جازاً تاخيره الى ان يتضيّق وقته يعنى ان الشارع عين الموسع وقتاً
محدوداً فمجرد التاخير الى الجواز الاخير ومهناك تضيق الوقت فلو مات فجاءه قبل الاخر فالترك مهناك
وجرد ولكن ليس بصنع العبد دخل فيه بل انما هو بقضاء العبد تعالى وقدرته فلا يعصى والواجب العمري
وان كان يلزم فيه بحسب الظاهر ايضا التاخير بالالاختيار للعبد فيه وهو الموت فجاءه لكن الشارع
لما شرط فيه الجواز لعدم الفوت فى الجواز الشرط قد فاته بالتاخير لعموم الموت فكان لصنع العبد
فى التقصير فيعصى لذلك والموسع الوقتى غير مشروط بهذا الشرط من قبل الشارع فالفوات فيه بلا اختيار
نقطه ولا كى يعصى فيه قيل القائل الفاضل من اجابان معترضاً على السيد اذ افترض وقوع
الفجاءة قبل وقت التقييد فلو جازله بالتاخير واذا مات لم يصح لم يتحقق الواجب محصلاً بالتاخير
فى الموسع الوقتى الى وقت التضييق وهو الجواز الاخير فاذا فرض وقوع التجارة قبل وقت التضييق فلو جازله
التاخير واذا مات لم يصح لم يتحقق الواجب وقتاً يعنى اذ الواجب ما يستحق تاركه العقاب وهو انما يكون
بالعيصيان ولما لم يصح لا يستحق العقاب بالترك فلم يبق واجباً اصلاً فليكون بين الواجبين فرق
فالاصح ان يقال هذا ايضا بقول قول القائل ترك الظاهر فى الصادرة المفوضة ليس
فجميع الوقت المقدّر له شرعاً بخلاف ما وقته العمل اذا ترك بالفجاءة لا لانه ترك في
وقته وهو تمام عمره حاصل ان فى الواجب العمري يوجد الفوت فى الوقت المقدّر كذا اذا مات فجاءه
لازوم الفوت فى العمر كلى هذا التقدير فلو لم يصح ايضا لم يبق معنى الواجب اصلاً وفى الواجب الموسع
لم يوجد الفوات فى جميع الوقت المقدّر شرعاً بل فى بعضه وهو جائز بامر الشارع ولا عيصيان بالالا
الجائز اقول فى رد قول القائل لو كان سبب عدم العيصيان فى الوقت عدم الفوت في جميع الوقت

بموت الفجأة فهو منقضى بمن ظن السموات في وسط الوقت الموسع واخر فانه
 يعصى نقا قاهم انه ما ترك في جميع وقته المقدرة شرعا يعني من ظن الموت في وسط الوقت
 الموسع ولم يود حتى مات فجأة فانه يعصى الاتفاق مع انه لم يحرك في جميع وقته المقدرة لشرعا بعدم
 وجوده في الوقت الاخير ولما كان نقال ان يقول جميع الوقت في حقه مدة تلك الجولة وذن الموت
 يجعل البعض كلا وعلى تقدير كون البعض كلا الترك في الكل والتركة في الكل
 يوجب العصيان فلا نقض اجاب بقوله والظن كما يجعل البعض كلا يجعل الكل بعضا لان
 الفجأة على خلاف الظن يعني لو اعتبر وقت بحسب الظن فانظن كما يجعل البعض كلا في صورة
 الموت في الوسط كالتصديق للكل بعضا وهو في صورة من ظن السلامة واخر ثم مات فجأة لان الوقت
 الواقعي في هذه الصورة بعض من الوقت الذي يحسب الظن لظنة السلامة ووقوع الفجأة في
 وسط المثلثون بخلاف الظن فينبغي ان لا يعصى فيما وقته العمل كما يعصى في غيره لانه لم يترك في جميع الوقت
 بحسب الظن والفرق يجعل البعض كلا دون العمل على علم فالاصحاب كما في شرح المنهاج
 التزام جهانا لفصل نفس العاجب عن حاجب الاداء انتهت حاصله ان نفس الوجوب
 وجوب الاداء ينفرد فان في الموسع الوقتي فالوجوب في اول الوقت وجوب الاداء في آخره
 فلا يعصى بالموت في الوسط وفي الواجب العمل لا ينقص احدهما عن الآخر بل وجوب الاداء بقدر
 نفس الوجوب فيما تم بالترك مستقلة اختلفت في وجوب القضاء هل هو بوجوبه بالسر
 الذي وجب به الاداء اسم بيل آخر غير الامر الذي وجب به الاداء فاعليه الاكث من الشافعية
 وهو ذهب الى اليسر منها فابا تعجب الاداء فاهو المختار لعامة الحنفية كالقاضي
 الى زيد وفر الاسلام خمس الائمة وغيرهم وليس معناه ان ايجاب الاداء نفس ايجاب القضاء ولا
 يعني ان الاداء بالاداء ينظم فقط لا ايجاب القضاء بل معناه ان الامر الموجب للاداء بل هو موجب
 للقضاء بان يوجب شيئا واحدا فينبغي ان الاداء القضاء لوجبه في الثبوت قالوا ان ايجاب
 شيئا يستلزم مطالبة شئ عند قوة المنكر ان يقولون مطالبة المثل بايجاب آخر سوس
 فلا ايجاب بشئ هذا الاختلاف في القضاء بمثل معقول فقط لا لغو لغو لغو كما
 صرح به البعض افا مطلقا نعم من ان يكون معقولا او غير معقول كالفدية لغو لغو كما

هو الظاهر من كلامهم فانهم لم يقيدوا المسئلة بالقضاء بمثل معقول والدليل على ظاهره في لغو لغو
 للاكثر ان عدم اقتضاء صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بدلية فكيف
 يكون صوم الجمعة بايجاب صوم الخميس واجبا ولا سيما وان لم يكن عدم الاقتضاء المذكور بدليا
 كما ان الصوم في يوم الجمعة ادعاء وسواء للصوم في يوم الخميس رتبة فلا يكون احد الصومين ناقضا
 من الآخر مع انه باطل بالاتفاق واذا كان كذلك فانقص الوارد في ايجاب الصلوة في وقت معين
 لا يشترط على ايجاب الصلوة فيما بعده اذ المقصود بالامر بايجاب العبادة فاذا كان مقيد بالوقت كان
 كون المأمور به عبادة مقيدة بالوقت واذا كان كذلك لا يكون الفعل في وقت آخر عبادة بهذا الامر
 لعدم دخوله تحت ذلك الامر كما لا يدخل صوم الجمعة تحت قولنا صوم يوم الخميس كما هذا اليوم وعدم عدم
 تناول الاول لم يكن الفعل بعد الوقت وقبله سوار وادور عليه المص لبقوله وهذا انما كيت له لادعيا
 الانظام لفظا يعني لا يتم هذا الدليل الا اذا ثبت ان عامة الحنفية يدعون ان نص الاداء ينظم لفظ
 وجوب القضاء كما ينظم لوجوب الاداء فيكون حتى قولنا صوم يوم الخميس صوم هذا اليوم او يوم الجمعة
 فالحاصل انهم لا يقولون تبنا ولو بحسب الصيغة حتى يلزم ان يكون اداء القضاء ان هو اى هذا الاداء
 بعيد عن ترعرع عن العامة فكيف عن الخاصة ولعل مقصدهم ان مطالبة شئ
 يتضمن مطالبة مثله عند خفته فاجاب لا ولا ايجاب الثاني في القيفية تحقيق المقام قبل ان لا شك ان
 الايجاب الاول يقتضي اشتغال الزمة بالمأمور به سواء كان مقارنا للطلب او لا والطلب انما هو تفرغ الزمة
 عن هذا الاشتغال فاذا فاته الفعل في الوقت بقي هذا الاشتغال في الزمة والبدلية حاکمة بانه ان كان
 لمثل مثل على المصلحة التي مثل هو عليه لكفى في تفرغ الزمة فالقضاء بطلب تفرغ الزمة عن الاشتغال
 الثابت بالاول فهو لا يكون فيما الاشتغال للزمة في اصطلاح مطالبة الاول يتضمن مطالبة مثله عن نواتي
 المأمور به لزم عدم تفرغ صوم يوم الخميس للصوم يوم الجمعة المعنى بدلية في غير المتسع بل الفدية شاهدة على صحة هذا
 اشتغال الزمة لو لم يكن باقيا مطلوب الفراغ بمثل لما كان هذا المثل قضاء بل عبادة مستقلة اخرى والوجوب
 شاذ على خلافه نعم معذرات القضاء بمثل معقول افا غيره لا يجوز اذ لا يمكن ان يغاير غير النفس
 الاداء اذ وجوب كون ذلك النفس معززا لغيره لم يقض في ترك كل واجب ولا يربى في بطلان التالي
 نصا كان ذلك لا يفرق قيا ساقية انما كانت الى النص ايجد ليس الالبان الماملة وفرض الزمة

عن الاشتغال بالاول بهذا المثل ولما كان تعاقل ان يقول ان المعرف للقضائر لما كان غير نفس الاداء
لم يكن القضاء بالنفس القاضي بالاداء فان النصوص كلما معرفات اجاب عنه بقوله لکن الکلام فی
اصل سبب الحجج فانهم يعني ان الكلام في نفس الوجوب الثابت بالسبب الاول بل هو باق فيقول
برفعه عن الزمة بالاثبات بالمثل او ارتفاع من ليس كما يراه آخرون وما يجاب به في المشهور عن الدليل
المذكور لما كثر من التافين للاتحاد بسبب ان مقتضاها امران الصوام و كما نه في الخميس فاذا عجز
عن الثاني وهو كونه في الخميس بقى اقتضاؤه الصوام مطلقاً فاقضاه الاول والاول بالذات
واقضاه الثاني ثانياً وبالنتيجة فلا يلزم كون الثاني اداءً وسواء في غاية السقوط اذ لا وجوب
الا بالقيود ولهذا لا يجزئ قبله قبل تحقق القيد ومن وجب له القيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقاً وكان
في ضمن هذا القيد وفي غيره قبل انما يلزم وجوب المطلق فيه اي في هذا القيد بخصوصه ان من
نزه به ان الوجوب اذا امتنع لا يقبى الجواز لا بدليل مستقل واليها المطلق والمقيد اذ وتعا في حادثة واحدة
يحل المطلق على المقيد ولا جواز له في غير هذا المقيد ووجه بعض الشراح الجواب المشهور بان المطلق من
حيث هو اعني الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن العموم مطلوب البتة اذ لا يعقل طلب الكل بدون
طلب الجزء والطلب ههنا هو الايجاب فهو موجب بالفتح البتة ولم يرفع ايجاباً بالنسخ ولا بالاثبات مع ذلك
القيد والدلائل والادلة على انجازه بالقضائر يجوز كون ايجابه في الوقت الآخري هو القضاء ولم يكن هذا
الايجاب من مدلولات اللفظ وشمولاً فيكون اداءه وسواء ابل النص الاول الموجب للشي من جهة
دلالته عليه وشموله لا والاداء هو موجب لشي آخر من جهة اقتضائه عند فوات الاول من غير دلالته عليه
وهو القضاء وانت تعلم ان قوله لم يرفع ايجاباً في حيز المنع فان كونه موجباً انما كان في ضمن المقيد
لا بما هو مطلق فيرفع بارتفاع ايجاب المقيد والاحكام مكاررة في قيل في شرح المختصر هذه المسئلة
القائل بان القضاء يجب بما يجب به الاداء او بسبب مستقل مسببة على ان المقيد هو المطلق
وهما يتعدان وجهاً في الخاسر او في خلافة من ذهب الى الاول قال ان السبب
واحد ومن ذهب الى الثاني قال السبب متعدد ببيان الاول ان الايجاب نسبة وهي متعدية متعدد
المسبب اليه فالمطلق والمقيد اذ كانا متعديين في الخارج كان ايجاب كل منهما مغايراً للايجاب الآخر
فلنص الموجب للاداء ايجاباً بان احدهما المطلق والآخر للمقيد فضرورة ان ايجاب المقيد لا يتصور

بدون ايجاب المطلق فاذا فوات الاداء فوات ايجاب المقيد وبقى ايجاب المطلق كما كان فوجب القضاء
لتفريق الزمة بموجب جو النص الاول ونص القضاء مبين له وبيان الثاني ان المطلق والمقيد اذا
كان وجودهما واحداً فاذا بطل طلب المقيد ففوات الوقت بطل طلب المطلق اي للاتحاد بهما في الخارج
فيكون ايجاب القضاء بنفس جديد قال في الحاشية في ينظر ذلك الى ان الجنس والفصل
هل يتماثلان في الخارج او في العقل قال العلامة التفارقي في شرح الشرح انما اذا تعقلنا صواماً مخصوصاً
وقلنا صوم يوم الخميس فقد تعقلنا امرين ولفظنا بلقطين واما ان المامورية هو الامر ان اوشي واحد
ليصدق ان عليه وعبرنا بلفظ المركب مثل صوم يوم الخميس مثلاً فختلف فيه فمن ذهب الى الاول جعل
القضاء بالامر الاول لان المامورية شتيان فاذا اتفق احداهما بقي الآخر من ذهب الى الثاني
جعل القضاء بالامر الجديد لانه ليس في الوجود والاشي واحد فاذا اتفق سقط المامورية ثم اختلفا في هذا الأصل
وهو ان المطلق والمقيد بحسب الوجود شتيان او شي واحد يصدق عليه معينان بخروج العقل
ناظر الى الاختلاف في اصل آخر وهو ان تركيب المية من جنس والفصل وما تراهما بل هو بحسب
امر بخروج العقل فان قلنا بالاول كان المقيد والمطلق شتيين لانها بمنزلة الجنس والفصل وان
قلنا بالثاني وهو الحق كانا بحسب الوجود شيئاً واحداً وههنا كلام لبعض الفضلاء وهو ان حكم
الكل المجبى قد يغاير حكم الاجزاء فعلى تقدير تعدد وجود المطلق والمقيد في الخارج يجوز ان يكون المطلق
بالذات هو المجموع بما هو مجموع وتكون الاجزاء مطلوبات بالعرض ولم يتعلق الطلب بكل منهما
بالذات بل بالعرض من حيث انهما بعضهما الى بعض فاذا بطل احد الاجزاء لبطلان الزمان الذي
يتمحصل به دون غيره بطل المجموع بما هو مجموع وبطل طلبه الذي هو مدلول النص الاداء فحينئذ لا يقضاه
من نص آخر هو الموجب له ولو قيل ان وجود المجموع على تقدير التركيب الانضمامي الذي كلامنا في
هذا الشق فيه لا يحصل الابان فيحصل وجود كل جزء من مخرجات ايجاباً انما يحصل بايجاب كل واحد
واحد منها فيمفرق ايجاب واحد منها عن آخر وثبتت المطلوب يقال قياس الوجوب على الوجود قياس
مع الفارق فان وجود الكل على هذا التقدير انما يحصل بوجود كل واحد منها بالذات ووجوب الكل لا يستلزم
تعلقه بكل واحد منها بالذات بل يستلزم مطلقاً اعم من ان يكون بالذات او بالعرض ان يكون
او من حيث الانضمام وحيث لا يتم المطلوب وقد وجه بعضهم كلام شراح المختصر بان المراد بتعدد الوجود في الخارج

تعوده فيجب الاقتضاي عن ان المطلق بحسب اطلاقه يقتضيه النص والمقيد يقتضيه ذلك النص باقتضار
آخر فنهنا اقتضار ان يستعمل كل منهما بالافاق في الاصل بطلان الثاني وفيه قيل ان اقتضار
حينئذ يكون اذ اذ اعلى هذا التقدير يكون هناك امران امر بطلان الصوم وامر بالمقيد فالقضاء يقع
بحسب الاول فكانه قيل صم يوما وصم في هذا اليوم وفي شرح المواقف ان الحق عدم التمايز بينهما
في الخارج والاول يصح المحصل هذا هو من سبب الشرح الى على واختاره وادرج بعض الفضلاء وهو ان
مرزا جان في حواشيه على شرح مختصر الاصول ان في صدارة كان التركيب الذي هني بخلاء
التركيب الخارجى بان يكون الجنس مأخوذا من الماداة والفصل عن الصورة كان للجنس
وجوذا مستلزما عن واجب الفصل نظرا الى اتحاد الجنس مع الماداة والفصل عن الصورة على نبار كلامه على
ان الجنس لما كان مأخوذا من الماداة يكون موجودا في ضمن الماداة والفصل لما كان مأخوذا من الصورة
كان موجودا في ضمنها والماداة والصورة موجودتان في الخارج بوجودين متمايزين فيكون ما وجد في
ضمن كل منهما متمايزا للآخر في الوجود ايضا اقول هذا عجيب منه مع مهارته في العلوم العقلية
فانه لو كان الجنس متاخلا مع الماداة من كل وجه لما احتجبه الاخذ منها ولما كان الجنس
محسسا كالماداة فكيف يمكن متاخلا مع النوع الى غير ذلك من المفاسد التي لا يحصى على الماداة
لفرض المحقولات اعلم ان الموجود في الخارج الماداة والصورة والعقل يبرز من الاعتبار يعني
باعتبار لا بشر شيئا اخر من الماداة معنى ويسميه جنسا ومن الصورة عند اعتبارها بالابشر شيئا اخر
معنى ويسميه فصلا والمعنى الاول لا بهامه وعدم تحصيله لا يصلح لان يوجد في احد راج
متمايزا في افتحده في الخارج مع الفصل والنوع ولذا يصح حمله عليهما وهو ليس في هذه المرتبة جزوا حقيقة
ومن ثم تراهم يقولون ما هو محمول ليس بمحمول وما هو جزو ليس بمحمول وانما اطلاق الجزو عليه بغير
من المسامحة اذا عرفت هذا فاعلم ان اذ ان اراد ذلك الفاضل ان الجنس والماداة متحدان
من كل وجه فلا يصح القول بان احدهما مأخوذ عن الآخر وان اراد انهما متحدان بالذات وهو
لحق فذلك فمذا غير مسلم ضرورة تغير الاحكام بتغير الاعتبارات ولما كان نقاش ان يقول
ان الجنس والماداة والفصل والصورة لما تغيرا باعتبار الاخذ لا بشر شيئا وبشر لا شيئا وكان
الجنس والفصل من الاجزاء المحمولة الموجودة بوجودها الماداة والصورة من الاجزاء الغير المحمولة

الموجودين بوجودين يلزم ان يكون التركيب الخارجى حدان احدهما مركب من الاجزاء الخارجية والآخر
من الاجزاء الذاتية يلزم تعدد حقيقة بشي واحد اجاب عنه بقوله وغاية ما يلزم ان يكون للتركيب الخارجى
من الماداة والصورة حدان من اجزاء غير محمولة ومن اجزاء محمولة اعني الجنس والفصل للمخبر
منها ولا استحالته فذلك لانه لا يلزم تعدد الذاتي حقيقة بل بالاعتبار وتام تحقيق ذلك يطلب من المسلم
انتمت واحاصل ان غاية ما يلزم تعدد الذاتي انما اعتبارا فلا يلزم تعدد حقيقة حقيقة بل بالاعتبار
وهو ليس بمحمول اذ يستعمل انما هو تعدد الذات فالاصل ليس بمحمول ولا يستعمل ليس بل يلزم وهذا كلام طويل
ليس هذا موضعه واعلم ان المقصود في حاشيته اخرى قيل ان نقاش الفاضل مرزا جان في حاشيته
شرح مختصر الاصول لا يظهر الاختلاف مبني على ان المطلوب في العبادة الموقفة انما هو العبادة
فقط لا الوقت لكنه يحتل ان يكون مشروطة به حتى لا يصح شرعا عبادة غيره وان كان
حقيقة نفسها مشروطة به بل كما لها فاذا فاقته بقى اصل وجوبها مع نقصه فمصلحة ان العبادة
الموقفة مستلزمة على امرين احدهما ان ينسب عبادة وتمايزا كونها في الوقت فمصلحة ان ينسب عبادة
هو الاول والوقت من قبيل القيود الخارجية ولكن يحتل ان يكون في الشرع مشروطة به حتى لا يصح عبادة
شرعا او جعله الشارع شرطا كما لا يمكنه الا لنفسه فاذا فاقته في الوقت بقى اصل وجوبها مع نقصه وهو واجب
للقضاء فلا احتياج الى نص جديد اقول فيه خفاء اذ لزوم العتق بالتاخير متفق عليه مع ان
ترك الاول كما في المذهب لا يكون معصية لعلها فاقته انتمت يعني ان الوقت لو كان كمالا لا يتم بالتاخير
كسائر المندوبات مع انهم التفوق على التاخير بالتاخير وقوله فاقته لعلها اشارة الى ان كون كل كمال
مندوبا في جزئ المنع كما ان الفاتحة كلمة مع وجوبها من قال يكون الوقت شرطا للكمال العبادة اراد
بالكمال الكمال الواجب واحاصل ان الوقت خارج عن الواجب ليس شرطا لوجوده ولا لوجوبه بل هو شرط
لكمال فيكون الواجب بدون انقصا موجبا للالتزام فاذا فاقته في الوقت لزم الاثم لغوات شرط الكمال
وعرف من نقصان وانفس الوجوب فبواق كما كان وهو موجب للقضاء اقول في تركه
ما قال شارح المختصر ان كون المطلق والمقيد تحدين وجودا لا يصح الا اذا كان المطلق بمنزلة الجنس
والمقيد بمنزلة الفصل والمقيد بمنزلة النوع والامر فيما نحن فيه ليس كذلك اذ القيد ههنا ظرف لزمان
واحد مسقولة متى بالمظروف الذي هو من مقولة اخرى غير صحيحة فان المقولات متباينة لا يصح

ان تجدوا احدهما بالآخر وهما المظهر قد يكون من مقولة الكيف وقد يكون من مقولة الوضع بالصوم
والصلوة فكيف تجد مع القيد الذي هو من مقولة متى وان صح الاتحاد كما يظهر من كلام المحقق
الدواني في الحاشية القدرية من ان الايمن اذا اخذ لا بشرط شئ فهو عرضي واذا اخذ بشرط شئ فهو
الثوب الابيض واذا اخذ بشرط لا شئ فهو العرض المقابل للوجه فكما ان طبيعة الذات في جنس ومادة
باعتبارين لك العرض عرضي وعرض باعتبارين وقد يعمد المصنف في السلم ولا يخفى ان الجوهري والعرض
موجودان خارجيان بوجودين والجوهري والعرضي موجودان بوجود واحد ولا معنى لكون الموجودين
واحدًا بجنسية اعتبارية ولا لكون الموجود الواحد موجودين لكن يوضح ذلك فلا يدل من انتفاء
منها أي مقولة متى انتفائه أي المطلق الذي هو المظهر والاتفاق اذ هذا الاتحاد والاتحاد والعرض
فلا يوجب انتفاء القيد انتفاء المطلق بخلاف ما اذا كان احدهما جنسا والآخر فصلا فان الاتحاد ههنا
بالذات فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر بما يوافق فيه لا يلزم من انتفاء فرد من مقولة
متى التي فرضنا اتحادها مع المطلق الذي هو من تلك المقولات انتفاء المطلق المذكور ليلزم
ابطال استحباب المطلق بطلان متعلقه ويحتاج في القضاء الى نص جديد فامل قد يقال في اشارة
الى تحقيق كلام شارح المختصر بحيث لا يرد عليه هذا الايراد وتفصيله ان لم يزعم ان ههنا قد وجد الجنس
والفصل حقيقة بل غرضه ان الاتحاد ههنا نظير الاتحاد بين الجنس والفصل فان الصوم المقتد به
في الوقت المخصوص صنف من مطلق الصوم والصنف مشتق على الكلي وقيد زائد على فلا يخلو اما ان
يكونا متعديين في الخارج فهنا امر ان الامر بالمطلق والامر بالمقيد وانتفاء الثاني لا يدل على انتفاء
الاول فلا يوجب بالنص الاول باق وهو سبب القضاء واما ان تجدوا سوار كان اتحادهما شل
اتحاد الجنس والفصل او يكون اتحادهما مفهوم الاستراعي مع منشاءه الخاص على كل تقدير
يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق اما على الاول فالاتحاد الذي بينهما واما على الثاني فلان انتفاء
الاستراعيات انما يكون بانتفاء المنشأ كما ان وجوده بوجوده فلم يبق الايجاب الاول فلا يلزم
ايجاب جديد نص عليه وفيما نحن فيه الصوم المخصوص المقيد بزمان مثلاً وكذا الصلوة المقيدة
بمحل منها صنف من الصوم الكلي والصلوة لك فالقيد الذي هو من مقولة متى على تقدير القول
باتحاده مع المروض يلزم من انتفاء انتفاء الكلي فيحتاج الى نص آخر في اثبات المثل وعلى

تقدير القول بعدم اتحاده مع ما يلزم من انتفاء المطلق بانتفاء الايجاب الاول لما يوجب كلا منهما بايجاب
علية لا يلزم من انتفاء القيد الانتفاء بايجاب فقط دون انتفاء الايجاب الاول ايضاً بل هو باق كما كان
فيلزم وجوب القضاء بالنص الاول من غير حاجة الى نص جديد ونقض فتا الخفية من ان
وجوب القضاء ما هو سبب لوجوب الاداء بل ذراع اعتكاف رمضان اذا لم يعتكفه حيث
يجب قضاءه بصح جديد ولم يوجب له ذلك يعني من نذر ان يعتكف شهر رمضان المعين فلم يعتكف فيه
فانه يجب عليه الاعتكاف بصوم مقصود حتى لو اعتكف في رمضان آخر لا يصح مع ان السبب الذي
الذي هو النذر لم يوجب الصوم المقصود والالم يصح مع الصوم التبعي اعني صوم رمضان بل السبب
الاول موجب للصوم الاعم وموجب للقضاء يوجب الصوم المقصود فلم يكن السبب واحداً
والجواب ان استدلال الاعتكاف في شهر رمضان كان في نفسه معاجلة أي للصوم لانه شرط معني
ان الصوم المقصود شرط للاعتكاف المقصود فاجابه بغير ايجاب غير معقول لكن ما ظهر اثره اي النذر
المذكور يعني الصوم المقصود لصانعها وهو وجوبه عليه فلما دلل على ان هذا هو السبب
النذر المذكور في رمضان آخر ولا واجب آخر سوى قضاء رمضان الاول اذ الخلف وحكم الاصل
وهو الاعتكاف في رمضان فانه كان جائزاً مع صوم رمضان فكذلك قضاءه مع صوم رمضان
ايضا ويرد عليه ما قيل انه لم يدل دليل شاف على اشتراط الصوم المقصود في الاعتكاف فانهم استدلوا
على اشتراط الصوم بقوله صلى الله عليه وسلم الاعتكاف الا بصوم كما رواه البيهقي وهو لا يدل على الصوم
المقصود بل هو مطلق شامل للقصد والتبعي فهو دليل على اشتراط الاعم هذا اي فخره امسألة مقدمة
الواجب المطلق واجب مطلقا المراد بالمقدمة ما يتوقف الواجب عليها بمعنى انه لا يوجد دونها
سواء كان هذا التوقف تحقيقا او عاذا او المراد من الواجب المطلق ما لا يكون وجوبه متعلقاً بتلك المقدمة
بل يوجد وجوبه سواء تحقق هذه المقدمة ام لا وانما يتوقف عليها ادائه قال في الحاشية احتراز عن
واجب اذا كان مقيداً بمقدمة كالنكاح بملك النصاب والجلج بالاستطاعة وذلك
كل واحد يمكن تحصيله بالالات فالحاج به مقيد انتهت اعلم انهم اختلفوا في ان الامر بالوجوب
المطلق بل هو امر بالمقدمة حتى تكون المقدمة واجبة بنفس الايجاب ذلك الواجب امر لا ليس التزم
في ان وجوب الواجب المطلق هو بعينه وجوب المقدمة فان الوجوب من المعاني التي تعدو

فهل يستلزم وجوبه في كل المراتب أم لا؟ تمت مصادره ان الكلام في وجوبها بالنظر الى وجوب
 فاما وجوب شيء ان لم يكن مستتباً لوجوب مقدمته فهذا لا يجاب تكليف بالتحال البتة كيف هو
 يستلزم ان يكون اقيماً للصلاة امر بالصلوة مع الطهارة وهدوئها وهو باطل قطعاً ان قلت كيف يكون
 مقدمته الواجب واجبة مع انها ليست بما مودة بها اذ لا يلزم الامر صريحاً ولو كانت مأمورة كانت
 مأمورة بالامر الصريحى قلت لا نزاع في ذلك اى في كونها مأمورة بالامر صريحاً بل المراد انه يستتبع
 يعنى ما ومن قال انها واجبة ان الواجب يستتبع وجوب مقدمته ولا يلزم الامر صريحاً للوجوب الاستتباعى
 وهو معنى قولهم يجب بالشروط طهارة في الوضوء لا يتعدى الصفقة بل هي اقضية
 للواسطة بالذات ولذا بها بالمرض والهدوء لاجل هذا الاستتباع وترك الواجب مع المقدمات
 لا يلزم الامعصية واحداً لا المعاصى بالنظر الى ترك الاستتباع والشرائط فقال في الحاشية
 اعلم انه ان كان النزاع في وجوب المقدمة بمعنى ان الخطاب يتعلق به و
 كان الواجب المتعلق بالمقدمة متصفاً بالشرائط المتعلق بالذات الى الابد
 ان النزاع فيما بين القائلين بان مقدمته الواجب واجب والتائمين بان كان ان الخطاب
 المتعلق بالواجب بل هو متعلق بالمقدمة ايها الاول بالذات كما يتعلق بالواجب ام لا بل هو متعلق
 بالواجب بالذات وبالمقدمة بالعرض فالمتى مع التائمين فمقدمة ان مقدمة الواجب ليس
 بها واجب مطلقاً يعنى ان بمقدمته الواجب ليست بواجبة بهذا الخطاب بالاستقلال اذ استثناء
 ابن الحاجب للشرط الشرعى فقط وجعله الشرط الشرعى لبسولة الخطاب المتعلق
 بها جاز به تحكم لان العقل اقرى فكأنه من ادعى في نفس الخطاب المتعلق بالواجب ويمكن
 ان يقال ان الشرط بعبارة الشارع شرط الخطاب فهو داخل في خطاب دون العقل وان كان
 النزاع في العلم بان كان النزاع في تعلل الخطاب به اعم من ان يكون قصداً وتبعاً فالمتى مع
 الجمهور لان مقدمته الواجب واجب مطلقاً سواء كان هذا الواجب بالقصد او بالتبع فمقدمة ان مقدمته شيء
 لازمة ولا تصور وجوب المأمور مع امكان اللزوم او تنافيه والابطال اصل اللزوم فالخطاب
 وان كان اى الواجب بالذات ولكنه يقتضيه الخطاب اى لا يتوقف اذ لا عليه فمقدمة عدم
 وجوده بدونه فالجواب بانه مستتب من وجوب الواجب وجوباً جازماً بالضرورة والسبب والشرط سواء كان

عقلها او عايداً او شرعياً في ذلك سواء قال بعض الاكابر ان الظاهر ان النزاع لعقلى فان الجمهور على وجوب
 بوجوب الاصل والنحو الفنون يرتفعون نفى وجوب المقدمة استقلالاً او المأمور للوجوب مطلقاً
 قالوا الواجب ما هو من مقدمات الواجب بوجوب الواجب الاصل لزم العقل بوجوبه
 اى تلك المقدمة الفقهية اى لو كانت المقدمة واجبة بوجوب الواجب الاصل يلزم ان يخص
 الواجب لتلك المقدمة فان ايجاب شخص شيء مطلقاً يستلزم تعقله فلما صرحوا انها يلزم لو كان
 صريحاً يعنى ان الملازمة بين الوجوب وتعقل الواجب لا يغير مسلم ولا نسلم ان ايجاب شخص شيء
 مطلقاً يستلزم تعقل ذلك الشخص وانما يستلزم اذا كان موجياً بالذات لو امر بالامر الصريح
 واذا لم يلزم الامر الصريح لتلك المقدمة لم يلزم تعقل الخطاب بها بالذات قال في الحاشية
 فيه اشارة الى منع دعوى ابن الحاجب من ان لم تعقل اشترط عدلاً لا صواباً بالواجب كانه
 لا يلزم من صحة الشرط العقلى تعقله عند طلب ذلك الفقه الا اذا كان الامر
 بالشرط صريحاً ولا نزاع فيه فان وجوب الواجب مطلقاً مشتمل على بيان الشرع وغيره
 اتممت ومن هنا اى ما علم ان وجوب المقدمة تابع لوجوب الواجب الاصلى وهو يلزم
 الخطاب بنفسه قصداً ولا وجوباً بالنية في ادائها الفقه فانها انما يجب فيما وقع الخطاب به صريحاً
 لا فيما وقع الخطاب به ضمناً قال في الحاشية على النية بعد صريح الاصل بالمقدمة ايها
 ليس يلزم عند الحنفية كالواقف للصالحى اتممت يعنى ان النية عند الحنفية انما يجب فيما هو عبادة
 محضة واما فيما هو مفتاح لعبادة اخرى كالوضوء للصلوة فلا يجب فيه النية اصلاً فان قلت لا وجوب
 للتخصيص لعدم وجوب النية في المأمور بامر صريح فان بعض الامور مأمور بالامر الصريح مع انه
 لا يجب قبلها النية ايها كالموضوء والنفس ليقال المراد ان الامر الصريح يجب فيه النية وان لم يمتنع
 في كل فرد بخلاف الواجب بالتبع فانه لا يجب فيه النية والمقدمة واجبة وجوباً تبعياً فلا يلزم فيه
 النية اصلاً نعم لو كان واجباً وجوباً استقلالياً كان وجوب النية فيه مكناً فاذ اشتبهت شيئا
 بالاجنبية الغير المشكوك بان وكل رجل انكاح امرأة مازاً با فمك الوكيل مما قد خلعت سحره من جنسية
 في بيت ولا يعرف الزوج المتكوه والوكيل ليس بما فرضت بين حرمات المتكوه لان الكف
 عن المحرم وهو دعى الاجنبية واجبة واما الكف عن الحرام كما يحقق هذا لا بالكف عنه

لا شبهة ان الحال على الزوج في النكاح غير ما هو مقدمه الواجب فيكون واجبا فان لم يمتد بالذات
 اللابنيية وانما حرمت الزوجه بواسطة الاب لا بغيره لا يمكن التحريم عنها الاب لا بغيره ومن ثم قالوا ان
 الحلال والحرام اذا اجتمع لم يعلم واحد منهما بعينه بحسب التحريم عنها فليعلم الحرام على الحلال ولو قال
 الزوج فاطمة الزوجه احد لكما طالق حرمتا لان الاجتناب فيهما اسسه في الاجتناب عنهما وال
 في الحاشية فان لم يكن تفصيلا لم يحرم ككل في هذه الصورة مناقض لمسئله ان يجوز تحريم
 احد انفسه فله فعلها الا فاحد يعني ان تحريم الكل اذا قال الزوج لا يمتد احدكما طالق مناقض
 لمسئله انه يجوز تحريم احد الاشياء كما يجاب فيه فعلها الا واحد هذه المسئله تقتضي ان تحريم واحد
 لا يستلزم تحريم الكل ومسئله الطلاق تقتضي ان يكون تحريم واحد مستلزما لتحريم الكل فلهذا لم يمتد
 اي في مسئله الطلاق انها هو قبل البيان لا بعد او قبل ان يبين ان هذه مطلقة وتلك مطلقة ولا يمتد
 لامتداد التناول لهما فان الحكم بالتبعية تعيين ان هذه المرأة مطلقة وتلك غير مطلقة يتوقف على بيان
 اسه بيان الزوج بانراذله قوله احدكما طالق هذه دون تلك فكان الاسهام كما لا شبهة في
 كونها غير تفصيل الابالبيان فتدبر انتهت حاصله على ما قال بعض الاكابر ان الجواز لا يتحقق
 الا بمتناع في صورة فاجوز يتحقق في مادة تحقق التناول فيها وهما اذا لم يصح التناول فلما لم يكن
 نزول الحرمة على المعينة واذ هي غير معلومة فلا بد من الكف عنها وفيه ان السطوة فكتبا
 ان الطلاق بهم والتعيين الى الزوج ثم فرع المص فرعا اخر من عند نفسه وقال اقول فالغاية
 داخله في المعنى يعلم وجه المعنى يعني اذا كان مقدمة الواجب واجبة فالغاية داخله في المعنى
 المتقيا على الغاية فدخل الغاية في المعنى واجب وادور عليه بان كان كلامه في الغايات التي
 هي من مقدمات المعنى ما يكون وجود المعنى بحسب الحكم متوقفا على وجود الغايات بحسب كالميل
 بالنسبة الى الصوم في قوله تعالى اتقوا الضياع الى الليل فان الاساس في تمام اليوم بحسب العادة
 متوقف على الاساس في جزء من الليل فهذا الكلام حق لكن تخصيص بعض الغايات لا يلائم اليوم
 الظاهر من عبارة المص ولو صرح لا يفيد فائدة جديدة مستند بها ولو كان الكلام في الغايات مطلقا
 فلا يتم لان الغاية التي لم يتناولها المصدر لم تثبت وجوبها في المعنى ولا يستلزم المسألة ليكون متفرا
 عليه واجيب عنه بان المعنى بما هو المعنى يجب دخول الغاية فيه اسه في حكمه فان الغاية يتوقف

جزءا منه فيكون الحكم متناولا لما فاعلموا ان كل ما في الفرق واليمين فليكون استه في المعنى ما سواه
 فيجب ان يدخل ليحتمل الحكم فيكون هذا التفسير مع ايضا فليكن التفسير السابق مسئلة
 واجيب بالشئ يقتصر حرمه عندك يعني ان الامر الموجب للشئ هو كما يدل على حرمة هذه جمعا وهو يجب
 الجوزة مختار المص وقيل وجوب الشئ يقتضي كراهته ضدا وقيل وجوب الشئ فضل المعنى عن
 ضده وهو يجب القاطن الى بكر الباطلاني ومن مثاليه فمنهم من لم يفصل بين هذا الحكم وبين الايجاب
 والتدبير وعنده في اصل الايجاب والتدبير فاعلم بانها من الضل فحريسا وتزويها يعني ان
 امر الوجوب يكون نهيا عن هذه تحريرا نهيا يقتضي حرمة هذه وامر التدبير يكون نهيا عن هذه
 تنهيا عن منهم من فصل بين امر الايجاب وامر التدبير وخصص بان امر الوجوب يعني تخصيص كون الامر
 بالشئ نهيا عن هذه بالوجوب فزعم ان امر الايجاب يكون نهيا عن ضدها ما موربه لكنه لا فاعلم ان فعل
 الواجب وامر التدبير ليس لك فضلا للتدبير ليس نهيا عن هذه انتهى تحريم ولا نهى تنزيه وقيل الامر
 بالشئ ليس نهيا عنه ولا ممتنعاً انه علة عقلية عليه المستندة في حاشية الشافية
 اعلم ان المحتملة التقوا على ان الامر لا يكون نهيا عن ضدها ما موربه وكذا النهى عن الشئ لا يكون
 امر الكند المنهى عنه واختلفوا في ان كلام من صيغتي الامر والنهي بل يوجب حكما في ضدها اضعف
 اليه امر لا فريب البواشم واتباعه الى الثاني اى لا حكم له في ضده بل هو مسكوت عنه وذهب بعضهم
 الى ان الامر بالشئ يوجب حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي كراهته ضده لتعدد الاختلاف في النهى
 لك فقال بعضهم ان النهى عن الشئ يقتضي وجوب ضده وقيل نهى ضده ومنهم من عزم ذلك في النهى
 الموجب للحرمة والكراهية جميعا ومنهم من خصصه بالمحرم فقط الا ان الامس نهى عن جميع الاضداد
 بخلاف النهى فانه امر باضداد لا يقتضي ان الفرق بين الامر والنهي ان الامر نهى عن جميع
 اضراده بخلاف النهى فانه امر باضداد ووجه الفرق ان الامر بالشئ يستلزم حرمة كل ما يفتوته
 بخلاف حرمة الشئ فانها لا يستلزم وجوب جميع ما يفتوته بل وجوب واحد منها كاحترمة وقيل
 لا يقتضي الامر يقتضي حرمة الضداد كراهته لكن النهى ليس كذلك لان الامتناع عن الضد
 من لوازم وجوب الفعل يعني ان الوجوب الشرعي يستلزم الامتناع عن الضد بالافتوته تنافيا
 شرعي او لا يستلزم بالنظر الى ذات الوجوب فالقضية الوجوب يقتضي الامتناع المذكور والمعاد

بعضه لا يجعل الملزوم فيشمل ما جعل واحدا ولكن بالذات بالملزوم وباللازم بالعرض لا ان
 الملازم محمول يجعل جديدا لا لازم لا تفكك لا تفكك الملازم من الملزوم فان اجماع صين جعل
 الملزوم امكن ان لا يجعل الملازم بل يجعل مستأنف بعد جعل الملازم وهذا يطل اصل الملزوم وادرد
 ههنا بوجوه منها ان الوجوب الذي يقتضي امتناع ضده هو من المواد الحكيمة والذي ههنا بمعنى استحقاق
 التارك للزم والحقاب ولا نسلم استلزامه لا امتناع الضد واجب بان الوجوب الشرعي يقتضي
 بالفعل حقا وهو غير متصور مع فعل الضد المفوت له فيستلزم بالنظر الى ذاته الامتناع عن الضد فيقتضي
 بالوجوب هو نفس بالقيض الامتناع عن الضد الذي هو تحريمه لكون الملازم مجوزا لجعل الملازمات
 باللازم الا تفكك ومنها ان القاعدة المذكورة منقوضة باللازم المتقدمة كالامكان بالنسبة
 الى المية فانه ليس بمحمول يحمل المية بل قبل جعلها اليه مكنته فجزان يكون الملازم المذكور التفكك
 واجيب بان العرض اثبات ان الملازم مستتبع للملزمات اما هنا المتقدمة من الامتناع تحقق
 في الملازم المتقدمة على اجماع ايضا كما ان وجوب المقدرة مع كونها متقدمة يستتبع وجوب الواجب
 وبمثله يقال في النهي فيقال الاشتغال بغيره من لوازم التحريم واللوازم مجوزة لجعل الملازمات
 فانه في شئ محال في كاشية اشار الى ان النهي واما الكلف عن الفعل لا يتحقق على
 الا اشتغال بفعل اخر كما لنهي عن الحكة لا يتحقق على ايجاد السكون لجواز
 ان يكون عند ميا لا لقول بان الكلف نفسه فعل مطلوب فيكون ما هو به خروجه عن محل النزاع
 انتهت يعني ان ترك الفعل كما يكون بالاشتغال بغيره المفوت له كالاكل في شهر رمضان مثلا
 كما يتصور بالاشتغال باحد اضداده اي مفوته كالكلف عنه او الاشتغال بالصلوة في تمام اليوم
 النوم فيه لك يتصور بعدم تعلق الارادة بفعله فواجب احدا من عدم تعلق الارادة بفعله فقط
 قل احدا اضداده فاقول بان الاشتغال بالضد من لوازم التحريم غير صحيح ولا يمكن ان يقال الكلف
 ايضا من افعال النفس وهو مطلوب في النهي وواجب فيه فقد ثبت كون الضد للنهي عنه واجب
 اذا الكلام في ان النهي الذي هو الكلف عن فعل بل يوجب ضد المكفوف عنه سواء الكلف او انما انقضى
 بالكلف خروج عن محل النزاع او مقصود به كون النهي مستلزما للوجوب احدا الاضداد على تقدير تحققه لا
 وجوبه بحد من وجه الكلف على ان المقصود استلزام النهي وجوب الضد بالعرض وبالترتيب كما

في وجوب المقدرة والكلف في النهي مقصود بالذات فاخذ الكلف بهذا الوجه خروج عن محل النزاع كما
 قال في الخطاب واحد بالذات والتفاوت بالاحالة والتبعية كما في ايجاب
 المقدرة فان الايجاب للواجب بالذات وللمقدرة بالعرض فلو ترك الواجب واشتغل بالضد يكون
 المعصية واحدة هي ترك الواجب وانما نسب الى الضد بالعرض واذ قد ثبت ان الخطاب في
 وجوب الشئ يتعلق بطليد بالذات والكلف عن ضده بالعرض فرع عليه قوله ومن ههنا قيل وجوب الشئ
 يقتضي كراهة ضده لا فان خطاب الضمن وهو النهي المفهوم ضمنا في الامر والامر المفهوم ضمنا في
 النهي انزل من خطاب الصريح يعني ان النهي الضمني انزل مرتبة من النهي الصريح الذي هو
 ايضا خطاب لك والثابت من النهي الصريح الحرمة فالثابت من الضمني يكون ادون منزلة منه
 الكراهة واعتراض عليه المقول كذا يلزم اطلاق المكروه على المستغنى اي الحرام فيلزم صدق المكروه
 على الحرام حقيقة مع انها نوعان متباينتان وذلك لان مفوت الواجب لا يربط به حرام وجوب
 عنه بان الضد انما يكون مكروها اذا لم يكره الاشتغال به مفوتا للامور واذ الضمير الاشتغال بالمفوت
 فيحرم بالنظر الى التقويت وباجزاء الضدان اعتبر من حيث الضدية اي بعد اعتبار شرط الضد
 وكون احدهما مفوتا للآخر يكون ضد الواجب حراما وان اعتبر من غير اعتبار هذه الشرط فمنه لا اعتبار
 لا يكون حراما بل يكون مكروها ان قلت معارضة على الدليل للندب المتأخر فيه ان الامر بالشئ
 لما استلزم النهي عن ضده فالامر بالشئ نهى عن ضده عينا على تقدير ان يكون الاضداد
 كثيرة فان الايجاب للشئ تحريم لكل ضد فيكون نهيا عن كل ضد ضد والنهى عن الضد ليستلزم
 الا امر بالضد الاضداد تحييل فلهذا الضد نهى عنه عينا وما به تحييل حاصل ان الامر بالشئ كالقيام
 مثلا نهى عن القعود والاضطجاع فيكون كل واحد من القعود والاضطجاع منهي عنه عينا لان الامر بالشئ
 يستلزم النهي عن جميع الاضداد والنهي عن القعود يقتضي الامر بالاضطجاع تحييل الا انه ضد ذلك الضد
 ايضا وضد النهي عنه امور به تحييل فالاضطجاع مثلا يكون منهي عنه عينا وما به تحييل فيكون حراما
 وجازم معا والوجوب التحريمي انما يكون بين الجائزات ههنا خلف او اجماع الوجوب والحرمة
 في شئ واحد محال قلت الامكان بالنظر الى شئ لا ينافي الامتناع بالذات ولا الامتناع
 بالنظر الى شئ اخر كعدم العقل الاول عند الحكم او فان جائز بالنظر الى ذاته وبالنظر الى شئ اخر لا يكون

بينه وبين ذلك الاخر علاقة الضرورية المتصلة بالنظر الى الواجب كالمسألة في الوجوب الشرعي
كالاضطرار مثلاً فانه متشعب بالنظر الى القيام وواجب بخير بالنظر الى الشيء المنهى المتعلق بالتحقق فبهنا
الاجابات متعددة وعند تعدد الامانة وادور عليه بان تغاير احيثية التعيلية لا يرفع التناقض في هذا
الامر بل لا يمكن ان يكون تزيدها كما في دار معين في وقت معين وغير قائم في ذلك الدار في وقت
المذكور بالنظر الى تخصيص بان يكونا علميتين لثبوت صفتين متناقضتين في مكان واحد ووقت
واحد فالاضطرار من حيث انه يفوت القيام المأمور به حرام وذاته يفوت العقوبة المنهى عنه فهي اجابة
فاجبتان علمتان لثبوت الحرمة والوجوب لذات الاضطراب فالتالي ان يكون متشابهاً معاً قبالاً
بها بجملة ما ذكرنا تم لو كانت الواسطة في كون الامر بالشيء نهياً عن ضده واسطة في العوض ولا
تعدو الصفة في تلك الواسطة وبهنا صفة الشيء الوجوب وصفة الضد الحرمة فالواسطة بهنا
واسطة في الثبوت اذا الخطأ بالعلمية للوجوب في الشيء اوجب الحرمة في الضد وتعدو الجاهليات
التعيلية لا يرفع التناقض والتناقض فلا يكون الاعتبار بافائدة ومن حصل التسوية اجواب
ان يقال ان مفومات الواجب حرام عند التعارض يعاقب به في دار الجوار ومفومات النهي
سواء ما يكون مفوماً للواجب واجب تخيراً فالتخريم وجوب بل تبقى اخرج المثل عن قبول التخيير لا يقال
على سبيل المعارضة يلزم على الاول حرمة الواجبات فان منها ما هو ضد الواجب الاخر كحرمة الصلوة
من حيث انها ضد الحج فضرورة ان اركان الصلوة غير محتمة مع اركان الحج فوجوب الحج لوجوب حرمة الصلوة
لكونها ضد الادب ووجوب الصلوة لوجوب حرمة ضد الذي هو الحج وهذا ما قاله وبالعكس على الثاني
اي على تقدير كون حرمة الشيء والمنهى عنه متضمناً لوجوب ضده والامر به يلزم واجبا للمحرمات
ولو تخير فان بعض المحرمات ضد المحرم الاخر كواجب الن لا لانه تلك اللواطة وبالعكس علم
ان حاصل المعارضة الاولى ان ما ذكرتم يستلزم كون شيء واحداً حراماً وواجباً معاً فحصل هذه المعارضة
ان المسئلة المذكورة يقتضيه ان يكون ما ثبت وجوبه في الشرع محرماً وبالعكس فان وجوب الصلوة
يستلزم حرمة ضده الذي هو الحج فيلزم كونه حراماً مع انه قد ثبت في الشرع كونه واجباً باعتبار
استلزام وجوب الشيء حرمة ضده واما باعتبار اقتضاء حرمة الشيء وجوب ضده ولو تخير فليكن
وجوب اللواطة مثلاً مع كونها حرمة في الشرع لا نأخذ في الاول اي في الاجواب عن الاول

ان الامور لا يقتضي الاستيعاب فلا يكون نهياً عن الضد انما يجوز ان يكون الضدان
كلهما واجباً وبين حجب اختلاف الاوقات فيمكن فعل ضد الواجب في وقت اخر ومنه فبهنا
قيل ان الشرط ان يكون الواجب مضيئاً قال بعض الكاثيرين وا سرفيه كما اشار اليه في الاسلام
ان الضدان هما من حيث التعويت ولا تعويت اذا كان الواجب غير مضيئ فانه يمكن ان يودي في
كل وقت وتضيئ اعم من ان يكون بحسب قوة المقدرة شرعاً من الاول الى الآخر كما لا مساك في
شهر رمضان او ببقاها الوقت بقدر ما يسع فيه الاداء فقط كما لو كانت الاثر للصلوة فضده منى فيقال
في الحاشية لا يقال يشكل هذا بالواجبات الثلاثة كما لا يمان يعني ان الواجبات
الدارية وهي التي لا تسقط في وقت من الاوقات كالايمان بالندة تعالى وتوجيه واجب وانما
وليس يضيئ مع كونه ضد الفلح القول بان شرط كون الشيء عن الضدان يكون الواجب مضيئاً
لا نأخذ في هذا من قبيل الادراك في الافعال فان الايمان عبارة عن الادعاء وليس من
قيل انما حاله فان سلم كون الايمان من قبيل الاعمال فليس الايمان من قبيل ايضا ذلك فعل
الواجبات بل هو شرط للصحة فكيف يكون فعل من الافعال ضد الاداء ولا يلزم كون الشيء شرطاً لضده
افعال متضمنة على الاجواب الدليل لا يقتضي بالافعال بل يجب وفي الادراكات ايضا
لذا قالوا ان الامور لا يمان نهج عن الكف بل الحق في الجواب ان يقال
لانضاد في العقائد الحقيقة باعتبار البقاء في المداركة او في الخرافة نعم باعتبار احوال
لا يبقاعات لها تضاد لا متنازع تواجه الذي هو الحكيمن تفضيلاً في حجة مرتباً ويقع معاً في
ان النفس لا توجه الى الحكيمن تفضيلاً فاذا توجه الى حكمه او قوفها يمتنع ان توجه الى حكمه اخر تفضيلاً
فيحدث الحكمان مرتباً بان يحصل فيما حكم ثم يحدث بعده حكم اخر ويقتضي الحكمان معاً فلا تضاد في البقاء
انما التضاد في حدوثه واذا لم يكن تضاد فيما بين العقائد فلا إشكال بالايمان ولذلك اختلف
في اول الواجبات على المكلف فقل لا يمان بالله تعالى وقيل بل النظر وقيل
بل المقدرة كما فصل في مواضع انتهت اعلم انهم اختلفوا في اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري
هو معرفة الله تعالى وقال الاستاذ ابو حنيفة الاسفرائيني هو النظر لكونه مقدرة لما وقال البعض انه اول
جزء من النظر وقال البعض ان المقصد الى النظر اذا قصد من الافعال الاختيارية المصدرة بالارادة

واضح ان اريد الواجب الواجب المقصود والمعرفة اول الواجبات المقصودة لتوقف البوابة عليها
وان اريد اعم من المقصود وغيره فهو النظر او اول جزئ منه او المقصد على اختلاف الآراء وتفصيل
الكلام في هذا المقام نذكر في شرحنا المذهب الكلام لكن يلزم على هذا التقدير ان لا يكون المذهب وقت العصر
فان الوقت الذي يفوت فيه الصلوة حرام بوجهيه وهو من جملة العرف فلا يكون العرف تارة وقتا لا انا
يقال في الجواب ذلك وقته نظر اليه من حيث هو من حيث نفس ذات الحج ان
حيث كونه مفتوحا للصلوة فالأوقات المذكورة من حيث نفس ذاتها اوقات لا وان لم تكن اوقاتا
من حيث التقويت للصلوة فالمعنى يكون العرف وقتا للحج ان يجوز ادراج في كل عام من احوام العرف والحرمة
انما جاءت لكونه مفتوحا للصلوة في بعض الاحيان بالعرض وفيه ان لا يرفع الاشكال اذ لم يثبت جميع
وقتا بل البعض منه الغير المفوت لواجب آخر على ان المذهب ان لا يرفع المضيق والخطاب انما
يتعلق فيه يلزم ان يكون الحج والواجبات الاثر كالصلوة المندوبة محرمة في ذلك الوقت فلا تشكل
ليس يخص بما وقت العرف ولك اذا سبق وقت الظهور وجاز وقت النفقات او التذرع فانه اذا
يصل في ذلك الوقت فانه يلزم ان يكون كل منها محرما ويطلان التالي ظاهر كذا فانه بعض الاكابر
فالصواب ان يقال ان ما ذكرنا من كون وقت الحج محرما بان يستوجب جميع اجزائه وهو يلزم
فان الحج انما يودي في عام من احوام المعنى ان كل عام من احوام العرف يجوز الحج فيه فأي جزئ منها
اداه يقع واجبا بعد تحقق شرائط الوجوب وان لم يكن كل جزئ منه وقتا فافهم في الثاني نقول الثنين
للمحرمته الدليل اصلي اخبر المحل عن قبول التحديد تبعاً واحاصل ان المسئلة المذكورة
وهي استلزام حرمة الشيء وجوب ضده بخصوص بما اذا لم يدل دليل خاص على حرمة في الاضداد
واذا دل الدليل على حرمة الضد فلا يستلزم وجوبه فلا يلزم وجوب المحرمات قال في الحاشية
من هذا يخبر الجواب من ان عام كون المانع به عينا ما هو به تعيينا لا منهياً عنه تحديداً
انتمت قال بعض الاكابر هذا الجواب الذي غير شاف فان تخصيص مع قيام الدليل غير صحيح فان الزنا
حرام البتة وحرمة بلزومه لوجوب الاضداد فان بلزومه ليست لان ضده هذا وذاك بل لانه مفتوح
لذلك والصلوة والمحرمت الاخر سوا في ذلك واحاصل ان النص الاصلي وان ورد في حرمة كل منها
لكن القاعدة المذكورة تقتضي ان يستلزم وجوب احدها حرمة الاخر وحرمة احدها وجوب الاخر وتخصيص

تحكم محض ثم قال فالاصح في الجواب ان يقال ان الحرمة بالعرض وكذا الوجوب لا ينافي في الحرمة والوجوب
بالذات فالزنا حرام لعينه لا يجوز المباشرة به وواجب تجنبه لانه مفتوح لحرام فالواجب بالذات
انما هو التقويت من حيث هو وهو بالواط من حيث انها مفتوح للزنا واجبة فمثل مثل حرمة جالس
السفينة فهو ساكن بالذات وتحرك بالعرض ولا شاعة كما ذكره غيرنا كشأن المختص من في طبقة
ولا صحاب سائلا للمذهب واجبا لا ضعيفة مذكرة ولا للمسنوعات مع ما عليه فافهم
اليها ان شئت مسئلة اذا شبه الوجهين نسخا مطلقا اي من غير تقييد بالجواز او ما ليسا وبيان نقول
الامر الوجوب منسوخ من غير الاباحة والجواز او النسخ عنه فقد اختلفت فيه فقالت الشافعية بقى الجواز وخففت
في جواز النسخ من ذلك المشرع قد نسخ والجواز ان ثبت بدليل آخر ثبت والا فاجوز ليس بباقي بل هو
على الحرمة او اما النسخ الدال على الجواز كنسخ صوم يوم عاشوراء او الدال على النسخ التوجه الى بيت المقدس
فما تفقوا على الجواز في الاول بالنسخ النسخ وعلى عدم الجواز في الثاني والمهم اختار مذهب الشافعية
فيما لا ينافي لاختلافه في الاول فانه اختار مذهب التحريم من ان نسخ الوجوب لا يبقى الجواز ايضا
واستدل المص على ما ذهب اليه بقوله لان النسخ يتضمن الجواز فان الوجوب عبارة عن جواز
مع عدم جواز الترك فاجوز كان ما نؤخذ في ضمنه فاما ما سئل لا ينافيه لكونه رافعا للوجوب فقط فيجتمع مع الجواز
لان رفع الوجوب كما يكون برفع كلاً فترى يمكن برفع احدهما فيبقى فيمكن ان يجمع مع رفعه
برفع احدهما فيبقى على ما كان واورده عليه وجهين الاول ان النوع كما قد يخفى في فردية تحصيل
وتوقعه في فرد آخر كك الخبث قد يكون منحصر في نوع وتتحمل وتوقعه في نوع آخر فاجوز بحسب الشرع لمقصود
من الوجوب يجوز ان يكون في بعض الافعال منحصر في الوجوب وبلازماله فبارتفاعه يرفع فقوله النسخ
لا ينافي الجواز في غير المنع والى الجواز فقط لم يكن ثابتا من قبل ولم يكن ثابتا الا في ضمن الوجوب فانسخ
لم يبق الجواز الذي كان في ضمنه ومطلق الجواز الغير المقيد بهذا القيد لم يكن متحققا حتى يلزم بقاؤه والاشارة
ان المقصود للجواز مع منع الترك هو الخطاب الشرعي وقد انسخ بالنسخ فيبطل الجواز كما بطل منع الترك
بطلان الخطاب المقصود لما قاله القول ببقاء الجواز وانتفاء منع الترك لا سني لاصلا وقيل في
الاستدلال على مذهب الحقيقة الجنسية يقوم بالفصل فيمن تفهم بارتفاعه يعني ان الجواز جنس وعلم
جواز الترك فصل شوم لانه نسخ لا يخلو اما ان يقع على الجواز فقد ارتفع واما ان يقع على فصل المتقوم لعني

بحسب نوعيه دون السجود واما قيل ان مقصودهم ان الواحد با هو واحد من دون تغاير الجهات
يستحيل اجتماع الحرمة والوجوب فيه واجتماع الوجوب والحرمته في السجود بجنتين فليس لاننا نقول
باجتماع المتضادات في الجنس باعتبار الجهات المتغايرة والخصائص المختلفة وفي الفصول المنوعة
واما مع قطع النظر عن ذلك فلا نقول به ثم قال المصنف ان الكلام في الواحد بالذات باعتبار
من الخصائص والجهات العرضية المحصلة لافراد الشخصية وحاصل الكلام ان من يجوز اجتماع الوجوب
والحرمة فيه باعتبار تلك الجهات ام لا قال في الحاشية هذا اولى من قولهم بالاجتماع
لانه لا تكليف الا بالذات تحقيقا لان الشخص بعد الوجوب يعني ان التكليف بالخطاب القديم يكون قبل
وجود الما سور وليس قبل الالهية النوعية والاشخاص انما يتحقق بعد الوجود فلا معنى للتكليف بالاشخاص
بل لا يكون التكليف حقيقة الالهية ولا ان الحقيقة الناعية المتحصلة لا يجب الا بعبارة
بخلاف الواحد بالجنس فان الفصل هناك مقوم ومقيم انتهى يعني ان وجوب النوع عبارة
عن وجوب الاتيان بغير ما ترتبه من وجوب الكمال عن سائر اثاره فلا يمكن اجتماعها في
الاعتبارين بخلاف الملية الجينية فان الاختلاف فيها بالفصول المقسمة لها المقومة لا نوعها
فوجوب عبارة عن وجوب نوع وحرمة عن حرمة نوع فيجوز ان يجمع الحرمة والوجوب فيما يجب
النوعية واوردان الواحد بالنوع والجنس سيان في صورة النزاع او عند تغاير الجهات فيصور
اجتماع الوجوب والحرمة الا ترى ان الصلوة نوع واحد يجب في وقت ويحرم في وقت فمجرد
الجهة لا يتصور الاجتماع فلما جاز في الاول اجتماع الوجوب والحرمة بتغاير الجهات لك في الثاني
ايضا وكما يمنع في الاول الاجتماع من جهة واحدة لك في الثاني ايضا تخصيص محل النزاع بالاول
دون الثاني حكمه من وجوب بان الجنس مهية مبهمة لا تفصل الا بالفصول سواء كان جنسا منطقيا
او شرعيا فاذا تفصل نفس كالسجود مثلا تفصل باللباس تعالى يكون في هذه المرتبة نوعا
متحصلا مغايرا بحقيقة التفصل بفصل آخر كما اذا تعلق بالشخص مثلا فاسجد واحدة جنسية يجب اعتبار
نوع ويحرم باعتبار نوع فصور الوجوب والحرمة هي الملية الجنسية فاختلفت الجهات في الجنس اظهر
ولذا لم يكن النزاع فيه واما الحقيقة النوعية فلكونها مهية محصلة لا يحتاج الى العوارض الا في التميز
الشخصي فقط لا في حصولها فاجتماع الوجوب والحرمة فيما يستبعد التبع فالنزاع في الواحد بالنوع

مققول في الواحد بالجنس غير مقول واذ كان محل النزاع في الواحد بالنوع فاما ان يتحد فيه اى في
هذا الواحد بالنوع الجينية حقيقة بان يكون شئ واحد واجبا وحراما معا من جهة واحدة او حكما كذا ان الشئ
او على تقدير كون الجنتين متلازمتين لا ينعكس احدهما عن الآخر فمافي حكم جهة واحدة في ذلك مستحيل بل
تكليف محال وذلك لان التكليف بالوجوب يقتضي جواز فعله عند النقل والتكليف بالحرمة يقتضي عدم
جواز فعله فيلزم الحكم بالنيقطين قال في الحاشية وهذا لم يجز لبعض من جاز التكليف
بالمحال واذ ذلك لان لا يجب احكام بان الفعل لا يجب ان لا يشركه عا والحق بحكمه بان يجب الحكم
بالنيقطين محال فيه فانه تمت قيل في وجهه انه لا حكم هنا اصلا اذ يجوز للنسخ المودع عند الجمهور فلا يلزم
النيقطين وورد بان الاحكام الضمنية المتناقضة للطلب الحتمي وتركه كك نفعيته الى الاستحالة فانه
يصدق في نفس الامر ان الفعل الواحد من جهة واحدة مطلوب وغير مطلوب وهذا اجتماع
النيقطين وان قيل كونه مطلوباً من جهة تعلق الامر وغير مطلوب من جهة تعلق النهي فلا يكون من
جهة واحدة مطلوباً وغير مطلوب يقال هذا تعدد الجهات الشخصية وكثير من الخصائص
غير رافع للتناقض وقال بعض الشراح ان التكليف المحال على طريق التوصيف يلزم على من ذهب الى
باحسن والقيح الذاتيين بالمرتبة فان الفعل الذي اجمع فيه الوجوب والحرمة من جهة واحدة يكون
وقبيلاً لك فيكون ذلك الفعل من جهة واحدة مستحقاً للثواب وغير مستحق لاف التكليف المذكور محال
وكذا يكون التكليف محالاً على من ذهب القائلين باحسن والقيح الشرعيين غير مجوزين التكليف المحال فان
الفعل المذكور صيند مطلوباً للشارع وغير مطلوب واما على من ذهب الجمهور المجوزين لتكليف المحال فلا يكون
التكليف محالاً فان التكليف الذي اوجبه الله تعالى بحجة معينة يجوز ان يحرمه بملك الجهة المتأله
لا انما لا كما انه يجوز ان التكليف بالضدين لك الا ان يفترق بان المتضادين مع قطع النظر
عن تشريع الشارع كالبيض والتسود يجوز التكليف به واما المتضادان بحسب تشريع الشارع
كالوجوب والحرمة فلا يجوز التكليف به ولا يخفى ما فيه من الكلف او يتبع الجهة في الواحد بالنوع
فيجب باحدهما ويحرم بالآخر كالصلوة والدرا المصطفى فان فيها جنتين احدهما كونها صلوة
والآخر كونها في الدرا المصطفى فيجب بالجهة الاولى ويحرم بالجهة الثانية فعند الجمهور لا يصح
الصلوة في تلك الدرا وان كان الاتي بها مستحقاً للعقاب وهذا الوجه من استحقات العقاب

لا يمنع صحة الصلوة وقال القاضي ابو بكر الباقلاني لا يصح ولا يسقط به الطلب واستبعد
 الا نام الرازي فان سقوط الطلب اما ان يكون بالامتناع او بالاشغ ولا يرب في استصحابها وقد يقال
 في وقع استصحاب الامام ان سفر المعصية حرام وثبتت به رخصة الاستمطار وفيه ان رخصة الاستمطار في
 سفر المعصية انما هو عند ابي حنيفة واصحابه والامام يستبعد ذلك اليقظ فان في سفر المعصية لا يسقط
 الفرض عنده بل الصوم فيصح ولا كلام في السقوط مع قصد التمكن عن الاداء ولا في السقوط مع
 وجود المطلوب اذ لا اصل له في الشرع وقد يوجب مذمب القاضي بان مراده من عدم صحة الفعل عدم
 صحته من جانب الشارع وان كان صحيحا في نفسه وهذا هو الموجب للسقوط وفيه اخرج يرجع نزاع مع الجمهور
 اسل النزاع للفظ فان الجمهور اليقظ فالقول بفساد القيد وصحة المطلق وانما يتصور النزاع لو قال
 بفساد المطلق اليقظ وسقوط الطلب غاية الاستبعاد كما قال الامام واعل احمد بن حنبل
 واكثر المتكلمين والجبالي لا يصح الصلوة في الدار المغصوبة ولا يسقط بها طلب الفرض لئلا ينافي
 لا قبادة في اجتماع الوجوب والحركة فيما من جهتين وكذا في شيء واحد متصفا بغير صفين متضادين
 غير ما نعم اذ عدم اتحاد المتعلقين للوصفين حقيقة ضرورة ان متعلق الوجوب الصلوة متعلق
 بالحركة الغصب والفساد كل منهما من الآخر متحول فان الكليات في الحين وان كان واحدا بالانتماء
 يعني ان مصداق قولنا في الصلوة في الارض المغصوبة هو الكون المغصوب وهو وان كان
 واحدا بالانتماء لكنه متعدي باعتبار انه كذا من حيث ان يعلق بعبادة الله تعالى وكان من حيث انه
 غصب فاختلف المتعلقان متعلق الوجوب هو الاعتبار الاول متعلق الحركة الاعتبار الثاني
 فلا يرد ما قيل ان الكون جزء للصلوة الواجبة فيكون واجبا وفي الغصب هو مني عند فليز لم تصان
 شخص واحد بالوجوب والحركة ووجه عدم الورود انما يتم لو ثبت التضاد بين كون الشيء مأمورا به
 ومنهيا عنه وهو يقتضي اتحاد الجهة وليس اتحاد الجهة فيما نحن فيه اذ الكون ان يخص فيه اعتبارا متعلق
 به الصلوة والوجوب باحد ما والحركة والبطلان بالآخر قيل في حواشي الفاضل مرزا جان علي شيرازي
 المتعذر النهي عن السكنى والمكان المغصوب يدل على ان السكنى المطلوب في الامر بالصلاة غير
 يعني ان السكنى في الدار المغصوبة لما كان منهيا عنه علم ان الكون المعبر في الصلوة غير الدار
 كون شيء واحدا مأمورا به ومنهيا عنه وفيه المصداق لا دلالة لمنهية عنه اسل دلالة المنهية

عن الكون في الدار المغصوبة على ان الكون المعبر في الصلوة غير في غير المتعذر فانها فرع التضاد
 واذا اجازنا بينهما الاجتماع نظرنا الى ان الامم مطلق كما هو حقيقته فابن الدلالة
 اذا المطلوب بالصلوة نفس الصلوة سواء لم يقترن بحجة المنى اصلا او يقترن من جهة اخرى قال في
 الحاشية وامن لهنا يخبر الجواب عما قيل لاقيل ان الامم يستلزم النهي عن مضادة
 والغصب ضد الصلوة لكان يحمل لا باجوازنا الاجتماع كالتضاد فتدبر استمت ولا يخفى ان ما ذكرنا
 لو كان كلام القائل معارضة ولو قررنا بان السكنى المطلوب في الامر بالصلوة غير السكنى المنهية
 وهو السكنى في المكان المغصوب فالقول بان ههنا كون واحد متعلق بالوجوب والحركة باعتبار
 ثم فاجواب ان الكون في الدار المغصوبة فرد من الكون في المكان مطلقا وهو ان الامم طلب
 وانما يحرم المنى عن الغصب هو لا يصلح كونه مفسدا لاول الدليل على الفساد والدلالة عليه فرع
 التضاوت وقد مر البطال لاختلاف التخصيصات وارجح ان تضادا كما اذا اصاب السيد عبدا بالانتماء ونهى
 عن السفر فخطا وسافر فانه مطيع وعامر قطعاً لكن لا استحالة في كونه متعلقين في اصل الامر
 بالانتماء مطلق عن الاقامة والسفر والصلح بالامتناع في السفر اليه وانما جاء بالحركة للسفر من القائل
 مأمورة بها من جهة نفسها ومنى عنها لعارض السفر المنهية عن ذلك الصلوة في الارض المغصوبة
 لما جاز ان حقيقة الصلوة المطلقة مع قطع النظر عن التخصيص باستعمال ملك الغير بغير اذنه فمن
 هذه الجهة فرد من المأمور به وجه انه تخصصت بالارض المغصوبة وتقيدت به ومن هذه الجهة فرد من
 المنهية فالمنى راجع الى القيد والامر الى الطبيعة المطلقة فلا تضاد فلا يرد ان الصلوة
 في الارض المغصوبة مع قطع النظر عن الجهات الاخرى اشتغال بملك الغير بغير اذنه ولا يخفى ان الصلوة
 عبارة عن القيام والقعود وبما انما يتصور ان باستعمال الارض فالصلوة في الارض المغصوبة
 بحسب نفس ذاتها مع قطع النظر عن الجهات الاخرى اشتغال بملك الغير بغير اذنه اذا القيام والقعود
 غير مقصور دون الاشتغال في من هذه الجهة غصب ودخل تحت المنهية عنه وهي من هذه الجهة مأمور بها
 الغير بغير اذنه كون شيء واحد من جهة واحدة واجبا وحراما فان التخصيص بامام الخليفة لو كان تهود
 الجهة كافي في النهي لزم صحة صوم يوم النحر كونه مأمورا وقت النحر من حيث كونه مأمورا ومنهيا عنه
 حيث وقوعه يوم النحر مع انه غير صحيح وهذا القصد ما خرج بان التخصيص اسل خلف القاعدة المذكورة

عن صوم يوم النحر منقوع فانا نلتم من ان من نذر صوم هذا اليوم اذا اتى به فيه يكون صومه صحيحا فعندنا لا يجوز
 عن العبد بالصلوات فيه هذا خير تصور بدون الصلوة فالصوم من حيث هو صوم صحيح ما لم يمتنع به من وجوبه واجبا
 وانما جازت الحرمة بالتوقع في يوم النحر فهو رد الایجاب واخرته تختلف بالاعتبار والاسلم تختلف كما
 هو مذهب الشافعي فهو لما لم يمتنع به من نذر صوم هذا اليوم اذا اتى به فيه يكون صومه صحيحا فعندنا لا يجوز
 النهي عن الغضب فانه لا يدل على فساد الصلوة اذ لم يقع النهي صريحا في وقوع الصلوة فيه كما وقع
 في الصوم في يوم النحر بقي منها كلام ومبناه قد ورد النهي عن الصوم في يوم النحر وهو المنذور فلو لم يمتنع به من وجوبه
 الوجوب واخرته في شيء واحد يعني ان لا يصح النذر ولا يخرج من العتمة وبإيجاب النهي عنه انما هو لكونه اذ كان
 ضيفا لله تعالى وهو شيء آخر والمنذور انما هو الصوم وقد قال الله تعالى وليؤذنه منكم وهو مطلق فليس
 غاية الامر ان يلزم المعصية للحياء وهو غير ضار وبإجماله الشارع لما حكم بالاكل والشرب في يوم النحر فالامر
 عنه باتيان الصوم فيه يكون اعراضا عن حكم الشارع فيكون معصية وحراما لكن حكمه بالكفارة في
 نذر المعصية والى على النقا والنذر فالنذر في يوم النحر باجماعهم ليس بمعصية يكون صحيحا وانما جازت بصيان
 بالقيود فانهم في الجواب عن النقص تخصيص الدعوى في دعوى اجتماع الوجوب واخرته في شيء واحد
 باعتبارين بساكنات بينهما عموم من وجه او على هذا التقدير يمكن انفكاك احدهما عن الآخر واما ما ذكره
 فليس كذلك فان الصوم اعم مطلقا من صوم يوم النحر فلا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فكيف
 يصح القول بكونه متعلقا بالوجوب واخرته شيئا واحدا من جبهتين واما الصلوة والنصب فيهما عموم من وجه
 فيصح ان يتحقق احدهما دون الآخر فيصح الوجوب واخرته بالنظر اليهما لا يبعد فمع النقص عن معنى الدليل
 يعني ان نقض وارو على الدليل دون الدعوى والدليل عام فلا يجري تخصيص الدعوى نفعا قال في
 الحاشية اجاب ابن الحاجب وغيره لا عن النقص بصحاح يعام المحن بان النزاع فيما يمكن
 انفكاك كل من الجهتين عن الآخر وههنا ليس كذلك بناء على ان المضائق لا ينفك
 عن المطلق ودفعه بانه لا ينفك لان الدليل عام فان ملاذاه على انه لا مانع من لزوم اجتماع
 المتضادين وعندنا يراه لجهة لا يلزم اذ المحل كل جهة كان محلا لا محلا ولا اخر فتأمل المحل اعتبارا به اما قال الفاضل
 ميرزا جان في حاشيته على شرح مختصر الاصول وما صلا انه لا ريب في ان الدليل المذكور كما يجري فيما ينفك
 اجتماعه فيكون في العموم من وجه كذا تجري فيما ينفك من جانب واحد كما في العموم المطلق وههنا

الاشياء تتحقق قطعا بخلاف انفكاك مطلق الصوم عن خصوصية كونه في يوم النحر وان لم يجز انفكاك صوم يوم النحر عن مطلق
 الصوم بل الدليل يجري فيما اذا لم ينفك اجتماعه فيهما صلا كذا عن جريان مقتضى الدليل واما ههنا فلان
 اصلا واذا كان الدليل عاما فيرد نقض عليه تخصيص الدعوى غير محذور قال في هذا راو آخر ابن النجاشي
 المخصص للدعوى سواء كان الدليل عاما ولا اذ لو قد انقضت بان في صوم يوم النحر جهتين كنه وفاقا
 للنداء كما انه في يوم النحر وبينهما عموم من وجه لم ينفك التخصيص فيكون صحيحا بالنظر الى الاول من فاسدا
 بالنظر الى الثاني فتغاير متعلق الوجوب واخرته بحسب الاعتبارين ههنا ايضا لا يمتنع بكونه كاصلة
 في لادرا المصنوعة فلا وجه للحكم باجماعهما فيما دون صوم يوم النحر فلا جلا بلا بالالتزام او بابداء
 المانع فتدبر انتمت واكامل ان مقتضى الدليل الذي ذكرناه في صحة صوم يوم النحر اذ لم يوجد مانع وقد
 وجد فيه المانع وهو منى الشارع عن الصوم فيه فهذا هو المانع عن العمل بالدليل الذي دل على الجواز
 بخلاف الصلوة في الارض المصنوعة اذ لم يرد النهي عن الصلوة فيها واجاب بعض الشراح بتخصيص بما
 يكون اجتماع اللتان بينهما عموم من وجه من الموجودات الخارجية كالصلوة والنصب في
 هو عبارة عن التفرق في تلك الغير لغيره ولا شك ان التفرق المذكور والصلوة المذكورة من الموجودات
 الخارجية بخلاف الوفاء بالنذر فانه معنى انتزاعي صرف والصوم في يوم النحر فانه عدمي فان قلت ان
 الحسوسات وهي الاشخاص وان كانت موجودات خارجية لكن اعمتين المذكورتين من الطبائع الكلية
 وهي غير موجودة في الخارج قلت انما رادنا بكون الجهات من الموجودات الخارجية كون اشخاصها كك
 ولا شك ان شخص الصلوة شخص التفرق من حيث هو فيكون من الموجودات الخارجية والوفاء الخاص والصوم
 الخاص لا نسلم كونه من الموجودات الخارجية وانت تعلم ان هذا الجواب في غاية الوهن والسخافة واما اول فانه
 تخصيص بتخصيص ودلالة الدليل على التخصيص الثاني في تميز المنع كيف ويلزم على هذا خروج كيشه
 من الاحكام الشرعية واما ثانيا فلاننا لا نسلم ان طبيعة الصلوة وطبيعة النصب موجودتان في الخارج
 ولو سلم فالاداء بالنذر والصوم والصلوة سواء سميتهما واما ثالثا فلان وجود الاشخاص في الخارج في شيء من
 على السواء ولا معنى للاحكام وجود الاشخاص في الثاني دون الاول واما رابعا فلان نقائل ان يقول
 الوجود بحسب المنشأ كذا ان يقال العام مطلقا والعام من وجه معتقدان بان العام مطلقا
 لاحقيقة له في التحصيل الاحقيقة الخاصة لا تخاد الجعل والوجود فيانهم على تقدير كون

جهتي الوجوب واخرته اعم وانخص اجتماع الحس والقبح في الحقيقة المحصلة وسبب الانحص
 و في السقوط من واجبه حقيقتان متباينتان غير متصلتين احدهما بالآخرى فتماما قال في الحاشية
 فيه اشادة الى انه انما يتم لو كان الوصف العام والخاص كالمضاد والمطلق والافق
 هذا يعني ان اتحاد العمل في العام والخاص انما يكون على تقدير كون العام ذاتيا للخاص ما على
 تقدير كونه عرضيا فلا يحصل احدهما بالآخر ولا يتعلق بهما العمل واحدهما لا يتم ان الوصفين في انفسهما
 ذاتي للآخر حتى يلزم من ايجاب احدهما ايجاب الآخر من تحريم احدهما تحريم الآخر فمال اذا كان
 اللزوم ولو من اجل الجائدين لزم المحذور يعني اذا كان العام لازما للخاص والخاص لا يوجد بدون العام
 فيلزم المحذور فانه وان لو يلزم اجتماع الضدين لكن يلزم تكليف المحال لان الدائمة تقضي المطلقة العا
 بهتت يعني ان المحرمة تقضي الترخيص والواجب تقضي الاتيان بالفعل وقد ثبت في محل
 ان الدائمة والمطلقة العامة متباينان فعلي تقدير كون جهتي الوجوب واخرته غير متباينين لا ريب ان السقوط
 العام لازم للسقوط الخاص وهو عموم نوم آخر وهو عام وانما واسموم سلق على تقدير كونه واجبا شيئا لا يتا
 بالفعل والدائمة والمطلقة متناقضان فالتكليف بالعموم في يوم لا يخرج استلزام اجتناب التقيضين وهو تكليف المحال
 ويرد عليه والاولان التكليف بالمحال انما يلزم لو كلف بالتقيضين وهو عموم فان التكليف بالعام من حيث
 هو وجود اجتماع مع انحصار امر اتفاقي فلا يلزم التكليف بالخاص حتى يلزم طلب التقيضين فالمطاب
 بالايجاب هو العام بما هو ملك وبآخرته الخاص بما هو خاص فلا استحالة وتاينان فاذا كانا فيلزم كونهما
 اجتماعان فيما نحن فيه اعم وانخص مطلقا وهو ممل على بينهما عموم ونصوص من وجبه ضرورة ان جهته الوجوب
 كونه مندرجا وجهته اخرته الاعراض عن ضيافة الله تعالى والتفارق بينهما من وان اجتماعا في بعض الامور
 فلا يكون للتخصيص فائدة ولنا ايضا على المنهيب المختار انه لو لم يصح اجتماع الوجوب واخرته في شيء واحد
 لما ثبتت صلوات مكرهة والتا على ليل لان الصلوة التي اويت مع الفرائض والواجبات مع ترك
 بعض السنن صحيحة قطعا ومن افادوا واجب مع كونها مكروهة وجه الملازمة ما بينه بقوله لان الاحكام
 متضادة فكما ان الوجوب واخرته متضادان لك الوجوب والكرهية ايضا متضادان فيمنع اجتماعهما
 في نوع واحد فلا توجد صلوة تكون واجبة ومنذوبة مثلا والتا على ليل فالمقدم مثلا ولكن يعني الصلوة
 في احد فعلي تقدير كونها مكروهة يلزم اجتماع الوجوب والكرهية فيما فان السكوت انما هو الفعل

وان كانت الكراهة لاجل الوصف يعني ان المكروه انما هو بالفعل الواجب وان كانت الكراهية في
 ذلك الفعل كالصلوة لاجل الوصف كركب السنن فلا فرق بين الفعل والتخييم والتخييم في اجتماع نوع
 واحد من جهة واحدة وصحة اجتماعهما من جهتين فالصلوة واجبة بذاتها ومكروهة ببعض اوصافها وبكونها
 متروكة السنن كما ان الصلوة واجبة بذاتها وحرام باعتبار كونها مشتهرة بملك الغير بغير اذن فتدبر
 قال في الحاشية فيه اشادة الى رد ما قيل في حواشي مرزا جان على شرح المختصر ان ليل
 التخييم ظاهر في البطلان فانه ينصرف الى الذات غالبا بخلاف نهى الكراهة فانه يرجع
 الى الوصف غالبا لان الكلام في الجملة والعقل فاذا اجاز الواجب مع الكراهة
 لقد دال جهات فليصح مع المحسنة لا نهما سواها والقضاء وان كان احدهما غالبا على الآخر فوجبا
 والذات وليس الكلام في الغالبية والمغالبية بل وضع المسئلة فانه اذا فرض تعدد الجهة في محل اجتماع
 انتهت اعلم ان التحقيق ان الصلوة هي الكون مع الشرائط فالصلوة المكروهة ان كان متعلق الكراهية
 والوجوب فيها هو الكون بلا تعدد شرائط بل هو ذاته وان كان متعلقا بالشرائط التي هي متعلقة بالوجوب
 الى الآخر وليس في نزاع انما النزاع في الواحد بالخاص بان يكون هو موصوفا بالوجوب واخرته واستدل
 على الترخيص بان لم يصح اجتماع الوجوب واخرته في الواحد بالنوع لئلا يسقط التكليف بفصل اجتماع
 فيه مع انه قال القاض قد سقط اجماعا وجه الملازمة ان الفعل المكلف صحيح جائز عند الشرح فادد
 الاستدلال بمنع تحقق الاجتماع اذ في كل لفظ واحد فانه يحتمل شائنا من القامضي وما قيل انه يجوز ان يكون
 بعدا احد التكليف يعرفه احمد ليس بشيء لما في شرح الشرح ان الاجتماع بعده معلوم الاتفا
 ثم ههنا كلام وهو ان الفاعل اذا تاب واراد اخرج عن الارض المخصصة فهذا اخرج واجب
 وحرام مع قطع النظر عن تعدد الجهات اذا اخرج عن المخصصة بدون قطع المسافة والمصرف فيما فيكون
 واجبا وحراما معا واجاب عنه ابو الشام بان اخرج المكروه من جهتين فيكون من جهة واحدة
 واجبا وجهته الاشتغال ومن جهة اخرى يكون حراما فالوجوب واخرته اجتماعان من جهتين وليفهم
 بقوله ثم ادعاء جهتي التقديح والخص وج عنها فينقلات اي الوجوب واخرته هي اي بالخرج
 من خطا الى ما انتهم كيف ويلزم تكليف المحال فمروته ان اخرج عبارة عن نقل الاقدام وهو اشتغال
 بملك الغير فيكون واجبا وحراما فيلزم التكليف بالتقيضين وهو تكليف بالمحال بل يلزم التكليف بالمحال

لان التكليف المذكور مستلزم لاجتماع التقيضين لان الخروج المذكور حسن لذاته بالنظر الى ان تفرغ الملك
 الغير فيكون مكلفا به وقبيح لذاته ايضا بالنظر الى كونه اشتغالا بملك الغير ولما كان كلاهما بالنظر الى ذاته
 يلزم ان يكون فعل واحد بالنظر الى ذاته مكلفا به ومنسبا عنه قال بعض الاكابر لا يلى بالشم ان يقول
 لانهم ان التكليف بالحال فان الاشتغال بملك الغير امر والتفرغ امر اخر وهو قد يكون بالتأذين
 الاقدام قد يكون مع انصب وقد يكون مع التفرغ فيبينها عموم من وجه فاجتمع الحسن والقبح امر
 اتفاقا فمثله مثل الصلوة في الارض لمصوبة ثم قال فالاصح ان يقال ان حرمة انصب كحق
 المالك وهو راس دلالة فانه يرضى بتفرغ ارضه وانزاله يده الباطلة وذلك لا يتصور الا بالخروج
 وانه من قبيل الرخصة مع قيام المحرم قال المذتقي لا يكلف نفس الا وسعها وفي التفرغ مع عدم
 الخروج تكليف باليس في وسع البشر فهو من قبيل اجراء كلمة الكفر مع الاكراه وقد يقال من قبل
 اني بالشم ان الخروج حركة واخر حركة اخذ وترك فخرج من جهة الترك واجب ومن جهة اخذ ترك المرد
 بالاخذ منها ملاقات بزوال الترك سلبها وذلك لان المسافة عند مخرجهم من الاجزاء التي لا يتجزى
 فاذا اخذ التائب الخروج في يزول ملاقاته بخروج يحصل ملاقاته بالآخر وبين زوال ملاقاته بخروج
 وحصول ملاقاته بخروج اخر عموم مخصوص من وجه بحسب التحقيق فان زوال ملاقات المبدء متساوي
 بحصول ملاقات بزواله وقد يكون بزوال الموضوع ولك حصول ملاقات الجز الثاني قد يكون
 بزوال ملاقات الجز الاول وقد يتصور برونه بان يحث الموضوع معهما اذا المراد بالزوال هو عدم الظاهر
 دون السلب المحض ففي توسط المتحرك بين المبدء والمنتقى للترك اخذ وترك بالمعنيين المذكورين وبينهما
 عموم مخصوص من وجه وهذا هو المراد اني بالشم فخطية المصنوع خطأ واستصحاب المعصية في هذا الخروج
 حتى يقع فجرا للمكلف عن ارتكاب هذا الامر الشنيع كما ذهب اليه امام الحرمين من ان هذا الخروج عبادة
 وانما يقال انه يعصى لغيره عن مثل هذا الفعل ليس بجيد ونعم ابن الحاحب انه بعيد اذا معصية
 بفعل منهي عنه او ترك ما موبى به وليس هناك احد بما وجبه عدم العودان معصية انصب باق وقت
 الخروج وهذا التقدير ليس بعيدا وادوام المعصية قد يكون بغير فعل منهي عنه او ترك ما موبى به كالزجر مثلا
 وقد يكون بفعل سبب عن معصية والحق ان المقارنة ما حية للذنوب والخروج عن الارض المعصية
 بنية التفرغ توبة واليقيل التوبة عن عبادة هذا مسئلة يجازيهم احد شيئا من الاشياء المعلومه

كما يجابه اى كايجاب احد الاشياء كما سبق في الواجب لغيره فذاك اى في ايجاب احد الاشياء للمقتضى منهم
 من الجميع مع الايتان باى واحد كان ولهما منع الجمع سواء كان الاتباع عن الجميع او عن واحد منها
 فقط او يمنع الجمع على التقديرين وفيها ما تقدم دليلا واختلافا من ان الواجب هو الكل وبعض المعين
 او واحد غير معين ففي هذه المسئلة وقع الاختلاف في ان احرام الكل او لبعض المعين او واحد البعيدة وعلم
 ان قال الفاضل من ارجان في حاشي شرح الخضر تعلق الوجوب بالواحد المبدء وهو مفهوم احدها مقول
 لان المقصود في الوجوب هو وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الوجوب بالمفهوم الكلي يحصل المقصود وجوب
 اس فرد كان اذ يكفي بوجود الطبيعة وجوده وانما اس فرد كان واقصود في التحريم هو ترك الفعل الاحرام
 فالتعلق بالتحريم بالمفهوم الكلي فلا يحصل المقصود الا بترك هذا المفهوم وعدم الطبيعة الكلية انما يكون بعدم
 جميع افرادها فالحق ان يقال ان التحريم يتعلق بالجميع من حيث هو مجموع اذ هو الذي لا يجوز الايتان
 به اصلا وليس متعلقا بذلك المفهوم اذ يجوز الايتان في ضمن كل فرد بدلا والمهم اذ هو الحقيقة بحيث يندفع به
 ما قال الفاضل المذكور فقال اعلم ان تعلق الترك باحد اشياء يعصى على احد هاتين شيئا
 فيفيد التقييد فلا يجوز ايتان واحد لان عدم الطبيعة انما يكون بعدم جميع الافراد لحي لا تطعم منهم قنا
 ا فالكفى اى لا يقع فردا من افرادها كان فالترك متعلق بمفهوم احدا شيئا من حيث التقييد فيترك
 الكلي كما هو شان موضوع التقية الطبيعية عند اهل الميزان وانما انما يكون بانفسار جميع الافراد والاشياء
 ان يتعلق الترك به اصدق عليه مفهومها من حيث هو مع قطع النظر عن التقييد فيكون هذا المفهوم مرة
 وعندها ما اصدق عليه اى واحد منها كان لا بان يكون هذا المفهوم ما اخذ مع التقييد كما هو شان التقية
 المسئلة القدائية فيفيد اما عدم هذا ا عدم ذلك ويتعلق الترك بفهمها احد هاتين شيئا
 بناء على ان كلما انصف به الفرح انصف به الطبيعة فالجمله فلا يشترط ان يكون الترك عموم السلب بل
 انما يفيد سلب العموم قال في الحاشية فيه اى في قوله كلما انصف ام اشارة الى دفع ما يمكن
 ان يقال انه يلزم من ان قام اتصاف الطبيعة لا تصاف الفصح صدق قولنا كلما كان
 زيد معدا ما كانا معدا واذا تصاف زيد بالعدم سلب تصاف الانسان بالعدم وكذا يلزم
 من لزوم انعدام الا فلا لا تعدم الطبيعة صدق قولنا كلما كان الانسان معدا ما كان
 عدم معدا وما مع كذب النتيجة اللازمة من التقييد يحصل من التقديرين قياس كذا كلما كان معدا

كان الانسان معدوما وكلما كان الانسان معدوما كان عمر معدوما والنتيجة اعني قد لنا كمالا ما زيد
معدوما كان عمر معدوما كاذبة قطعاً وجه الدفع ان اللازم من عدم الفرح عدم الطمينة في
الجملة والملازم لعدم الافراد هو عدمها بالكلية فقامل انتمت والثالث ان يتعلّق الترك
بالجموع فيفيد عدم الاجتماع في ذلك فيما كان العطف فيه بالاولى لا تاكل السمك واللبن وفيه ان
هذا النحو من الترك ترك الاجتماع فلا معنى بوجه من انحاء ترك احد اشياء والملازم ان يكتفى
بالترك نفسه بهما بان يكون ترك هذا او ذاك لا المترك يعني لا يكون المترك مهما ابا اعتبار كون
الترك مهما يذ لك اذا كان العطف باو والمقصود من هذا ان الشخص عدم الجمع نحو تاكل
السمك واللبن ولا يظهر انه من عطف بل على الحقيقة فيقدر الفعل في المعطوف بوجه ونفي قوله تاكل
السمك اولاً تاكل اللبن المقصود منع الجمع وهو يتصور باحد الانحاء المذكورة لان تتعلق التوجيه بالجموع
بما هو المجموع وبالحكمة المقصود منع الجمع وهو يتصور بوجه الجمع وبعدم واحد فما قال ذلك المفاضل ليس
لما ينبغي واحتج ما قال بعض الاعاظم ان مال المعاني الثلاثة الاخيرة واحد وانما الفرق في الطريق
لان المقصود في الكل منع الجمع ومع ذلك المعنيين الاخير ان ليسا بمتعارفين اذ الطبايع وان كانت
مرة للافراد لكنهما في حكم المنكرة النفية وهي تقييد العموم وانما المتعارف المعنى الاول هكذا ينبغي ان يحقق
المقام مشكلة المندوب هل هو ما هو به فغنى الحقيقة لا يجزأ علم ان اخلافت في ان نفي الامور
من الحروف الثلاثة بل يستعمل في النذب حقيقة ام لا فينبغي ان يجعل مسئلة عظيمة وما ذكر في محقق الامر
هو ان حقيقة الامر في امي من الوجوب والنذب والاباح حقيقة فما قال العلامة التقدير اني في
شرح الشرح ان هذا اخلافت يعني على ان الامر حقيقة للايجاب او القدر المشترك بينه وبين النذب فلا ينبغي
ان يجعل هذا مسئلة براسها ليس بشئ اذ عرفت هذا فاعلم ان الحقيقة قالوا المندوب لا يكون ماموراً
الاجزاء امي ليس النذب لول الامر حقيقة بل نمايد عليه بما ذكر في نفي في شرح المحقق عن المحققين نعم
ان المندوب مامور حقيقة كما وجب لنا ان الامر حقيقة في القول المخصص فقط كاعمل
في ذلك القول المخصص حقيقة ولا يجب ان يفتقر فيكون نفي الامر حقيقة في الايجاب واور عليه
بان نظم الدليل بهذا الطريق خارج عن نظم الاجرة وان ارجع الى قياس المساواة بان يقال نفي الامر موقوف
للاصل فقط واقتضى موضوعه للايجاب فقط فالاجاب موضوعه لما وضع له نفي الامر وكل موضوع له لما وضع له

لفظ الامر يكون موضوعاً لذلك اللفظ يقال لفظاً صحيحاً المقصود الا حقيقته قال المودودي في تقريره ان
يقال ان صيغ المفعول انما يطلق حقيقة على ما تعلق بمعنى المبداء تلك فلفظ الامر لا يطلق حقيقة الا على ما تعلق
بمعنى لفظ امر حقيقة اي افعال حقيقة وليس المتعلق بالفتح الا الفعل الموجب دون المندوب فلا يكون محملاً بامور
وهذا يرجع الى الشكل الاول البديهي الاتجاف بان يقال ان الفعل الموجب يخص فيه تعلق معنى لفظ الامر وكما
يخص فيه تعلق معنى لفظ الامر فهو المأمور به فقط فلا يكون المندوب مأموراً بلكن تعلق شئ وهو ان لفظ الامر
حقيقة في الفعل وهذه الصيغة قد يستعمل على سبيل الحقيقة في الواجب وعلى سبيل المجاز في المندوب وعلى
الثاني لا يلزم ان يكون معنى مجازياً للفظ الامر بل يجوز ان يكون لفظ الامر موضوعاً لتلك الصيغة اعم
ان يكون مستعملاً في معناه الحقيقية او المجازي كلفظ اجماعه ضرب زيد وغوا سواد كانت هذه الالفاظ
مستعملة في معناه الحقيقية او المجازية وكلفظ الفاتحة الموضوع للقول المخصوص سواء كان القول مستعملاً في
معناه الحقيقية او المجازي وحيث يقال ان معنى القياس هو الفعل الموجب يخص فيه تعلق معنى لفظ الامر
اي الفعل اما ان يراد بعلقه من حيث المعنى اعم الشامل للحقيقة اي الوجوب والمجازي الذي هو المندوب
فالصغر ممنوعة فان الفعل من حيث المعنى المجازي يتعلق بالمندوب واما ان يراد بعلقه من حيث
المعنى الحقيقي فلا بد ان يعتز به التعيد في موضوع الكبير ليتكرر احد الاواسط فيكون حاصل الكبير اي ان كلما
يخص فيه تعلق معنى الفعل حقيقة هو المأمور به فقط وفيه منع اليقين فان الامر يجوز ان يكون موضوعاً لفعل اعم
من ان يكون مستعملاً في الوجوب او المندوب فيكون المندوب ايضاً ما تعلق بمعنى الامر فيكون مأموراً به
وايضاً لو كان المندوب مأموراً به لكان تركه معصية لانها خلاف لفظ الامر حقيقة كما ستعرف
في بحث الامر وما صح قوله عليه الصلوة والسلام بولائه ان اشق على امتي كما من نهم بالسواك عند كل وضوء
لانه عليه الصلوة والسلام قد جهل اليه اي الى السواك فمقتضيه هذا الحديث اعدام الامر بالسواك ولو كان المندوب
مأموراً لم يصح كون السواك مندوباً مع انه عليه الصلوة والسلام ندب الامة الى السواك والحاصل انه لو كان
المندوب مأموراً لكان السواك ايضاً كذلك فلا يصح لامرهم اذ فواه ان مخالفة المشتقة موجبة لاعدام الامر بالسواك
مع كونه مأموراً به وهو مستلزم للاجتماع للقيضين اعني كون السواك مأموراً به وغير مأمور به واما قيل ان المطلق
الامر والامر المطلق المذكور في الوجه الثاني والثالث على الفرد الكامل ليس شئ فان القول
بالانفراد يجوز فلا يصار اليه وما قال ابن الحاجب وغيره ان المجاز وان كان خلاف الاصل لكن

وجوب المصير اليه بالدليل الذي ذكره الخافض فروع الشيخ ابن الهمام بأنه تأويل بعيد بلا دليل ودلائل الخافضين غير تامه فلا يصح ايرادها والاعلمون بان المندوب مأمور بحقيقة قالوا الا انه طاعة اجماعا والطا فعل المأمور بحقيقة ثبت مأمور به قلنا في الجواب لا نسلم ان فعل المأمور به فقط بل فعل المأمور به فامتناع اليه ايضا فاننا ان اردنا بآلة لفظة قموا الامر الى ما يجب واجاب ومن ذلك معنى القصة مشرك بين الاقسام فالله يشرك بين امر الايجاب وامر النذب فيلزم كون المندوب مأمورا في شي لا يخفى ان تقسيم اهل اللغة الى اقسام مختلفة انما هو للصيغة لا للفظ الامر يعني ان اهل اللغة قسموا صيغة الفعل مثلا الى امر الايجاب وامر النذب ولم يقسموا اللفظ الامر اليها فلا يدل تقسيمهم على كون لفظ الامر مشتركا بينهما فابن الدليل من المدلول ولو قيل صيغة الفعل ولو كان ندا بصيغة امر بل لا يرب فيكون المندوب مأمورا به قلنا هي اى كون صيغة الفعل امر وقت كونها للنذوب اصطلاح الفحو لا يعنى الاشارة على ان الاشتقاق محرم اشتقاق المأمور به من الامر بهذا المعنى غير مسلم حتى يكون المندوب اليه مأمورا به فقد برأنته بمعنى يجوز ان يكون المأمور به مشتقا من الامر بمعنى الايجاب فلا يلزم كون المندوب مأمورا به قلنا في جواب الدليل الثاني انهم قسموا اللفظ الى اصناف من تهديد اباحة الرغيب لك فلو كان التقسيم اليها موجبا لكون اطلاق الامر عليها حقيقة يلزم ان يكون المندوب والمباح مأمورين ايضا وهذا نقض واكمل ما بين بقولهم قد سوغا حقيقة الا يعني ان سلمنا ان اهل اللغة يقسمون الامر بالوجوب المذكور لكن التقسيم اليها ليس على سبيل الحقيقة بل يجوز ان يكون على سبيل التوسع كما انهم يقسمون الاسد الى الاسد المفترس والاسد الرامي فكما توسعوا عن حقيقة الاسد كذلك توسعوا عن حقيقة الامر فادروا التقسيم على سبيل المجاز مسألة المندوب بالتكليف لانه فوسعة من تركه ان شاء فعل وان شاء ترك خلا فلا استناد الى الحق فاذ ذهب الى ان المندوب بتكليف لما فيه من رجاء الوصول الى الثواب فيغيب النفس اليه ويعيب ذاتها لان المندوب ايضا لا يخلو من المشقة ومن ثم ترمى الصلوات وتجلو بها بل الجمل الانسانية مجبولة على التكليف للنفع والثواب واعترض بان المشتقة انما هى بالالزام والمرد بالتكليف الالزام ولا يرب في ان الالزام في المندوب وفيه ان التزل على هذا يرجع الى التزل لفظ فان انتفاء المشتقة بمعنى الالزام لا ينكره الاستاذ وتحقق المشتقة بمعنى الرغبة الى الثواب لا ينكره الجمهور وهذا مأمورى فكيف يحمل مسألة تعلم الان يقال

انما جعل مسألة الازالة الاستنباط لعله اى الاستفاضة وجوب اعتقاد المنية ولا يرب في كونه تكليفا ولهذا جعل لمباح تكليفا لان اعتقاد اباحته واجب لكن ذلك حكم اخلايكة وهو ايضا ولو جعل نفس خطاب الشرع سواء كان بالواجب او بالنذب او بالاباحة او بحرمة او كراهية تكليفا لم يبعد فانهم قال في الحاشية لانه حاكم على ان جعل نفس الخطاب تكليفا ليس بمعيب لانه مانع عن ان يتعداه العقول ولو بالتكسب عقلا او فعلا او قولاً ولا يخفى ان فيه كلفة مشقة على اصحاب العلم كما قال عمر بن الخطاب لا يجزى الا بالاسود لولا هذا لقضينا فيه برأنا ولو رايت ان قبلك رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قبلت هذا شئت قال بعض الاكابر ان بعد والالزام ان تكون القصص القرآنية كك وليس بتكليف البتة واجب عنه تارة بان المراد بكتاب الشرع خطاب السيد تعالى المتعلق بافعال العباد اقتضاء او تحريم او نقص ليس خطابا بهذا المعنى فلا ينقص بهما وتارة بانها ايها التكليف من حيث التذكروا استنباط الاحكام الشرعية التي لم يرد عليها المنع ولا حاجة الى تخصيص مسألة المذكورة لارادة التنزيه كالمندوب نفى ولا تكليف واما ربه التحريم نفى التكليف بالاتفاق وارجح كراهية التنزيه ترك الاولى قال في الحاشية واذ لك بآلة نقض اماننا فاذا ان التعمق حقيقة في القول المخصوص فقط وهو لا يفعل وذلك العقول حقيقة في التحريم فقط وتانيا لو كانت منها لكان فعله معصية لانها بفعل المنهي عنه في المنهي عنه واما لهم فاذا ان ترك المكس والطاعة والطاعة بترك المنهي عنه ومطلوب الترك وتانيا تقسيم اهل اللغة الى قسمين فمنهم من تنزه انتم والدليل الجمهور على نفى التكليف انه لا كلفة فيه فان في سعة الترك والمباشرة ولا استاذان وجوب اعتقاد الكراهية او نفس الخطاب تكليف والاختلاف مثل الاختلاف في المندوب بل تفاوت قد سبق مسألة الا بآلة حكم شرعي لانه خطاب شرعي فحينما بين الفعل والترك وكل من خطاب الشرع بالاقضاء او التحريم فهو حكم شرعي وهذه المسألة وان كانت منسوبة مما سبق في باب الحسن والتجمل بل كان قد يطلق الاباحة على الاباحة الاصلية مبرى ليست بحكم شرعي تعرض الم له وقال ولا بآلة الاصلية نوع منه لان ما عدم فيه المدك الشرعي لا حرج في فعله وتركه فذلك مدك شرعي حكم الشارع بالتحريم لا كذا بل على الشرع قال بعض الاكابر الاباحة الاصلية التي يقولون بها ليست من الاباحة

الشريعة فانما خطاب الشارع بالتحريم والاباحة الاصلية ليست بخطاب ولذلك قالوا انها ليست
 بقابلة للنسخ فلا فاعال قبل ردود البعث مباحة باباحة اصلية بمعنى انها لا يخرج في فعلها وتركها فان اريد
 بها اذن الشارع بان لا يرد فيه خطاب بالايحباب والتجريم ونحوهما فاذون فيه هذا حكم آخر
 فانظر ان الاباحة الاصلية نحو اخر من الاحكام ولا نزاع فيه لاحد فعلها ههنا من الاحكام الشرعية
 في غير موضع والمهم لم يرتض بهذا فيما ذكر من قبل وعلما انما ذكر ههنا شائعة للقوم خلافا للبعض المعتزلة
 فانهم قالوا ان الحسن والتجيم يعقيلان كاشفان عن ثبوت الحكم الذي هو خطاب المتعلق بفعل المكلف
 فالاباحة الاصلية عندهم بالايحباب لا يعلم فيه خصوص خطاب لكن الحسن الثابت فيه في نفس الامر بمعنى عدم
 التبع بدلالة الفعل مسئله المباح ليس مجنس للجواب كما نهضوا فاعان للحكم فالحكم مجنس لهما وكل
 من المباح والواجب حقيقة نوعية مباحة للآخر فان المباح عبارة عن تحريم الشارع في فعله وتركه فالتوا
 عبارة عما ألزم الشارع فعله وطلبه تركه والربح انما راجع تحت الحكم الذي هو عبارة عن خطاب الشارع
 لنفس المكلف امتناعا او تحميما او حثا انه جسد له اي الواجب لا ان المباح هو الماد والاول
 وهي جنس حقيقة الواجب لانه مقيد بقيود اذ هو غير ماذون في تركه والمماذون في
 الفعل تمام حقيقة المباح والكس عبارة عما لم يشرى ويقوم ذلك الشيء عنه وعن امرائه قلنا لا نسلم ان
 ذلك اي المماذون في الفعل تمام حقيقة الواجب بل ذلك جنسه وفصله انه ماذون في تركه بل
 هو المتساوي فعلا وتركه وهو ليس جزءا من جنس الواجب اذ لا يجوز تركه المباح وعلل النزاع في
 فن جنس المباح قسم الواجب فمعه المماذون في الفعل والترك ومن جعله جنسا لغيره بالمماذون في الفعل
 مطلقا مسئله المباح ليس بواجب خلافا للكعبى فانه ذهب الى ان المباح واجب اي
 فروع منه مندرج تحته واختاره بان كل مباح ترك حرام وكل ترك حرام ذاك ولو تخيلا فمردود ان قصد
 الحرام واجب ولو تخيلا او ذكره لانه لو اشارة الى ان قصد الحرام لو كان واحدا فهو واجب معينا وان كان
 متعددا فهو واجب تحميما ثبت ان كل مباح واجب ولو تخيلا قلنا في الجواب عن استدلال الصنفين
 وهو قوله كل مباح ترك حرام صنفه اما اولا فليجوز انعدام الحرام بانعدام المقتضى وهو لا راد
 بناء على ان عليه ان لا يرد على الواجب فالارادة لما كانت على وجود الحرام كان عدمه عليه لعدم مقتضى
 عدمه في عدم تلك الارادة وحيث لا يكون عدمه مستندا لفعل المباح الا وهو لما نه من

ايتان احرام ومنتج الاجتماع موقوفان عدم المقتضى كانت في عدم احرام نصيب وجود المانع فتوا لا دخل له في
 عدم احرام قال في الحاشية اقول يمكن دفع الاول بانه لا بد في ترك الحرام من احكام لا من
 اما عدم المقتضى ووجوب المانع فله ان يقتضيه دليل هكذا المباح ترك حرام ولو بدلا من ترك حرام مكلف
 واجب لو غيرا فمقتضى انت وتجه ان العلة بالذات انما هو عدم المقتضى واما المانع فتعوله بالمرض الميسر
 اليه عدم المحل عند وجود المقتضى فلا يكون واجبا ولو بدلا او لعدم ليس بشي فلا يكون مطلوبا فلا يصلح لكونه واجبا
 ولو تخيلا قال بعض الاكابر الحق ان الواجب ان اراد به الكعبى باليد منه في الشريعة بحيث لو اخل به لم يمتنع
 في الاثم فالمباح واجب بالعرض فالحق هو لا يصلح لنا المنازعة مودان ارادوا بالواجب فعلا لا بد من
 به فهو في مرض اختيار كما في الكتاب واما ثانيا فلا ان المباح انما يكون تركا له اي الحرام لا يقصد
 بفعله تركه فذلك لا يلزم ضرورة انه كثيرا ما يفعل الافعال المباحة ولا يخطر بالبال احرام ففصل عن تركه قسم
 لو اراد المكلف الحرام ثم قصد بفعله المباح تركه فانه يمكن واجبا ونحن نلتزمه وقد قيل المباح
 شئ من الحرام لانه يكون مقصدا له سواء قصد تركه الحرام او لا فلا وجه منعه من تركه نعم موضع الكبرى ويقال ان الما
 ان كل ترك حرام واجب ولو تخيلا بل القدر المسلم ان كل مغفوت للحرام اذ قصد به تفويت الحرام فهو واجب كان
 له وجه وفيه ان هذا الوجوب وجوب بالمتع وقد كان الكلام في الوجوب بالذات فمذا يكون فروجا عن
 محل النزاع والزم عليه اي على الكعبى بانماى وجوب المباح مصادمة للاجتماع لان الاجتماع منعقد على
 ان الفعل مقسم الى الواجب والمباح فالمباح قسم من الفعل متماثل للواجب لانه واجب والاما كانت
 الاقسام متباينة فاجاب الكعبى انه اي الاجتماع بالنظر الذات للفعل من غير نظري استلزامه
 ترك الحرام وهذا اي الوجوب بالنظر الى ما يستلزمه ولا فائدة في كون شئ مباحا لانه ذو واجبا لما
 يستلزمه فالمباح هو ذات الفعل والواجب بالذات بالمرز من ترك الحرام وانما المباح الوجوب انما
 الفعل بالمرض وما قال ابن الحاجب معترض على الكعبى ان الوجوب يستدعي ترجيح احد الطرفين والمباح
 لا ترجيح في تساوي طرفيه فليس بشي لما قال المصنف في الحاشية ومن ههنا ظهر ان ما اختاره بان الحاجب على
 الكعبى ان الاصل طلب يستلزم ترجيح المباح به والمباح لا ترجيح فيه لتساوي طرفيه فلا يكون
 مباحا به ففيه محنة انه ان اراد التساوي لذاته فمسلم لكن لا نسلم قوله فلا يكون مباحا به ان اراد
 من كل الوجوه فمقتضى انت وبهذا ظهر ان كون الوجوب والاباحة متباينين لا يصح ومنه ذهب الكعبى ولى قض

[illegible]

في النفل ابتداء من الفعل وترك لا يستلزم عقلا ولا شرعا استمراره اى التحيز لغيره ان
يكون النفل حال الابتداء على التحيز وفي حال التجار على الوجوب كما ان الرجح النفل بعد الشروع فيه لا يتبقى التحيز
بل يجب ادراكه فله ضعف ما قال الشافعي ان مقتضى النفل التحيز ولو وجب لم يكن تحيزا الى الوقوع بالنهي
عن البطلان العمل قال الله تعالى لا تبطلوا اعمالكم ليس المراد بطلان الاعمال البطلان ثماتها المقصودة
منها واطلاق انعدام الشيء بعد الوجود كما يكون على رفع وجوده كك يكون على رفع ثماته المقصودة منه كما
يقال قتل بل سعيك وجهك وباجل ليس المراد رفع الوجود بل رفع الثمرات وهذا المعنى لا لبطلان شاع في
الاقدام فلزم القضاء بالاكفاء لان ما وجب متى مضى بعد الفوت بالمثل الا اذا قام دليل على خلافه
كما في العيدين والاضحية مسألة الحكم وهو خطاب الله تعالى المتعلق بانفس الكليفتين
او تحيزا والمراد بالحكم التكليف دون الوضعي وهو ما تخير عن جعله ليس بعد هو عبارة عن حكم
فيه ليس من بعد التوسيل للعباد وزعم بعضهم ان الرخصة قسم من خطاب الوضع وظيفه المصفي الحاشية
يقوله فيه مرد على من جعل الرخصة قسما من خطاب الوضع في ذلك لانها ما يكون واجبا عند
في مباحثا وهي من اقسام الحكم التكليفي لا الوضعي وفيه ما فيه انتمت لعل وجهه ان انقسم اليها
انما هو مصداق الرخصة وهو من الخطاب التكليفي بلا ريب والكلام في نفس مفهومها التي هي عبارة عن
تغير الحكم من عسلي ليس في من الاحكام الوضعية وهي اربعة انواع بالاستقراء الاول ما يستتبع مع
قيام المحرم في قيام حكمه كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكل لا فوباق على
حرمة ولم يرتفع دليل حرمة ولا نسخ حكمه لكن الشارح جعل المكره لفضله وحرمة معذوراني اجرائها وعفائه
وفيه العزيمة الاولى ولذا لو اكره رجل على اجراء كلمة الكفر على اللسان ولم يجز على سانه وصبر حتى قتل يكون
ما جاز لا مثالا لما امر الشارح به وبذل نفسه في اقامته حتى الشروع كما قال ولو مات كان ما جاز كمال
في الحاشية وما في المختصر ان الرخصة هو المشروع بعد رفع قيام المحرم لولا العذر ففيه
انه يقتضي كما في القوي ما منعا صلا لمكة على اجراء كلمة الكفر حتى يقتل لحصة
قتل النفس بلا مبيح مع ان الثابت على ما رواه الاثمة فنجيب ضو الله عنه بخلاف ذلك انتمت
قتل وجه الاقتضاء ان كل لولا انه ذكر في كلامه المتعذر يدل على ان المحرم لم يبق مع العذر في اذالم يوجب حرمة
لم يوجب سبغ النفل الان يقال ان الحرمة المقصودة من المحرم يرايه لا العمل بها معاملة المباح في الغيرة

الایو جہا الحرم بهذا المعنى والمراد بالمشروع في قول صاحب المختصر بالايه اخذ به ولو تفضلنا مع قيام الحرم واذا في ما نراخي حكم سببه الى ذوال العذر كلفظ المسافر والمريض يعني ان يتاخر حكم السبب مع بقاء على السببية الى زوال العذر الموجب للرخصة فاذا زال العذر وجب حكم السبب ولم يبق الرخصة فقط المسافر وكذا المريض يستباح مع قيام سبب الوجوب للصوم المحرم للفظ وهو مشهود الشهرة مشا وتوجه الخطاب في قوله سبحانه فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم وهو وجوب اداء الصوم وحرمة الافطار تروى الى ادراك عدة ايام والغنية اي الاخذ بالاصل فيه اولى ما لم ينتضوا ان ليغفقه الصوم افرح العمل بالرخصة او الى فلو مات بها اي بالعزيمه او اشتد مرضه وقرب من الهلاك ثم لا يقاوم نفسه التمسكه وقضى اشيا عنه لان وجوب الاداء ساقط عنه بمعنى انه متاخر الى عدة من ايام اخر فلا يكون بالصبر على الهلاك مقيما حتى لا يتعدى الى بخلاف القسم الاول فان الحكم هناك لم يتاخر عن السبب ولم يسقط مكان الصابر على الهلاك مقيما لحقه تعالى منظر الطاعة فيكون باجرا والثالث ما نسخ عنا تخفيفا مما كان على مر قبلنا من اصرار كقصر موضع النجاسة اي قطعه من البدن او الثوب للطهارة واداء الحج من المال في الزكوة لا غير ذلك من قتل النفس في صفة التوبة وان لا يجوز الصلوة الا في المسجد والشال ذلك القسم هو الذي لم يبق فيه الدليل والمدلول معا وانما جعل من اقسام الرخصة بالنظر الى المعنى المجازي والافا لغير من العسر الى اليسر لقضية بقا الحقيقة والراجح ما سقط حكمه مع العذر مع مشروعية في الجملة مع عدم ذلك العذر واليسرى رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للضطر فلم يبق مشروعية اصلا بل تبدلت بالاباحة قال في الحاشية فلا يجنب باكلها مضطرا اذا حلف لا ياكل كل الخواص لقوله تعالى قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم وذهب كثير منهم ابو يوسف في رواية الاحرمه لا ترفع وانما رفع اللهها كما في الاكراه على الكفر فلا ياثم بالامتناع واجنب في حلف المذكور وقالوا لقوله تعالى فمن اضطر لم يخطئ غير مجانب كما ثم قال الله غفور رحيم فيه نية تمت اعلم ان الامام با حنيف ذهب الى ان الميتة والحرم ليسقط حرمتها حال الاضطرار فيصير كل منهما مباحا في هذه الحالة والدليل عليه قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة فثبت التحريم في حال الاختيار اذا الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء الاستثناء وقد كانت مباحة قبل التحريم فثبت في حال الضرورة على ما كانت عليه

وهذا بناء على ان الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع وعلى مذهب من يقول ان الحلف واخره انما يعبر فان من الشرع فيقال الاستثناء من الخطر اباحة فصار كانه قال هذه الاشياء محرمة في حال الاختيار مباحة حال الاضطرار وسواء ابو يوسف عنه ان حرمة ليست بترفعه ولكن خص الفعل في حالة الاضطرار بغيره كمال في الاكراه واكل الال غير وهذا مذهب الاكثر وقمة الخلاف يظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون اشاعه الامام وفيما اذا حلف لا ياكل ترا ما يجنب باكل هذه الاشياء في حالة الحنفية عندهم فلا يجنب عن نداء استدرا على ذلك بقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم فاطلاق المغفرة دال على قيام حرمة الاداء تعال في رفع المواخذة عن عباده كما في الاكراه على الكفر واجيب بان المغفرة في كلامه تعالى كثيرة انتهى على ما يوارى الاحسان فلا يقتضي بقاء الحرمة قائم قالوا تسمية الاخيرة اي النسخ ورخصة الاسقاط بالرخصة جائلان تغير الحكم من عسر الى يسر يقتضي بحسب الحقيقة بقاء الحكم وتغير صفة وفي التبيين المذكورين اذ سقطت في موضعها والثالث اعني النسخ انما في المجازية سقوط ذات الحكم فيكون بعيد عن المعنى الحقيقي غاية البعد بخلاف الرابع فان السبب فيه يبقى مشروعا في الجملة بقية مشابهة للرخصة لكونه مشروعا في صورة تحقق العذر كالاول في الحقيقة امكن ان الاول اتم في الحقيقة من الثاني لان حكم الاصل مع سببه لما كان باقيا في الاول مع ذلك كان الاقدام على الفعل مشروعا من غير مواخذة كان في اعلى درجات الرخص بخلاف الثاني فان السبب فيه وان كان قائما لكن الحكم اذ تروى كانت العزيمه ناقصة فلكل الرخصة المقابلة لها فنسخ اعلم انه اذا ثبت ان في رخصة الاسقاط يكون الحكم مشروعا في غير موضع العذر وساقط في موضع العذر بحيث اذا زال العذر ثبت اصل الحكم قالوا سقط غسل الرجل من القسم الرابع الذي هو رخصة الاسقاط لان الخلف اعتبرت شرعا ما نفع من سلاية الحلة الى اليد الى الرجل فغسل غسل البطن والعمر في الوضوء سواء اذا لم يتعلق بتحصيل حقيقة الوضوء فقد سقط اعتبار شرعا في موضع العذر وهذا معنى رخصة الاسقاط وفيه انه انما يتم لو لم يكن الغسل هنا او مشروعا لكنه مشروعا بعد يعني ان لا يتم انما يتم لو لم يكن الغسل مع الخلف مشروعا فان رخصة الاسقاط معناه سقوط حكم الاصل مع العذر وعدم مشروعية كما قالوا في الميتة ان حرمتها ساقطة مع الحنفية غير معتبره عند الشرع وغسل الرجل مع الخلف مشروعا بعد وان لم ينزع خفيه ولهذا يبطل مسحه اذا خاض في النهج دخل الماء في الخلف فغسل الرجل لو

لم يكن بشره كالنار مثل باقي الاعضاء التي لا يجب غسلها في الوضوء كالنظر واليدون فكلما بطل غسلها مسح
انحرف لك لا يبطل غسل الرجل مسح ولا يجب الغسل في صورة الخوض في النهر بعد القضاء المدة ويزال
وليل المشروعية والاوجب الغسل بالقضاء المدة فعمل ان الغزيرة مشروعة مع الخف فلا يكون رخصة استطاق
واجب في فتح القدير عن الاول بسبب صحة رواية بطلان المسح بل المسح ثابت كما كان فلا يلزم
كون الغسل مشروعا وعن الثاني بما قال ان الغسل انما لا يجب بعد النزوح لانه قد حصل
يعني قد حصل الغسل بالخوض ووجوب النزوح انما هو للغسل وقد حصل فلو وجب بعده يلزم تحصيل الحاصل
وبالحكمة يجوز ان يكون هذا الغسل غير مشروع في نفسه مع ذلك يجوز ان يكون كافيا عن مشروع كما ان يكون
غير مشروع للفساد والعيان ومع ذلك ان حصل منهم هم الكفار وفهم عن التوريس ليقطع الجاهل ان
جاءهم غير مشروع فقد حصل الكفاية باليس بمشروع عن الواجب فكذا هو بنود هذا الجواب لا بد ان
الرواية مذكرة في الكتب لمقتضى الظاهرية فيها كيف يمنع صحة رواية بطلان المسح وفيه ما قيل ان الرواية
مقطوعة في المذهب في رواية ابن عباس في رواية ابن عباس في رواية ابن عباس في رواية ابن عباس
المزيلة للحديث لا يظهر عليه في حديث طاربعلا فافعل الذي وجد قبل النزوح والقضاء المدة لا يؤثر
في ازالة الحدث الذي حدث بعد الحدث في الحاشية نقضه ان الخف لما اعتد به شرعا فانها
للساكنة الحادثة الى الرجل قبل النزوح وانقضاء السدة فلا وجب له حتى كيف الغسل قبله
لان الاذلة فرع الواجب بل انما يبرى بعد النزوح وانقضاء المدة فطار على الغسل
في الخف فيكون الغسل وجوبا وعنده سواء لانه في غير وقت مكانه في غير محل ما است
حاصل ان الخف لا يعتد به ما عدا من سراته الحدث الى التقدم ثم عاوقت الغسل اعني وقت دخول الماء
في الخف عند الخوض لم يوجد الحدث فلم يوجد الازالة ولا يبرى ان الغسل لا يكفي للحديث الطاري بعده
عند النزوح وانقضاء المدة فان الاجماع منعقد على ان المزيل لا يبرى عنه في الحدث الطاري بعده
واذا قال المحجب بكفاية بعد النزوح كما ينطبق به قوله وانما لم يجب بعد النزوح لانه قد حصل فلا بد من القول
بوجود الحدث في التقدم وبطلان المسح عند دخول الماء في الخف عند الخوض لا يبرى الازالة والكفاية بعد النزوح
والا فلا كفاية ولا ازالة فيكون دخول الماء في الخف عند الخوض وافعال الحدث شرح ليكن في ما بعده فيكون
مشروعا فيهم ما دعى مشروعا الكفر ويندفع جواب الشيخ ابن الهام كذا قيل بل الحق في الجواب ان المختار

في رخصة الاستطاق فعمل المشروعية ونظر الشارع بان يكون العمل بها بالحكم الاصل الذي هو الغزيرة
اشاء وبطلان هذا اي الاثم ممنوع وتحقيقه ان المترخص ما دام مترخصا لا يجوز له العمل بالغزيرة فاذا
زال الترخيص جاز له ذلك فان المسافر ما دام مسافرا لا يجوز له اتمام الصلوة حتى اذا انتهت بنيتها الا بغيره يجب
قضاءها والافتتاح بالركعتين فاذا انتهت بنيتها نيتين ونوى الاقامة اثناء الصلوة تحولت الى الرابع فالتخفيف
ما دام متحفظا لا يجوز له الغسل حتى اذا تكلف وغسل عليه من غير نزع اثم وان اجزاء الغسل واذا نزع الخف
زال الترخيص وصار الغسل مشروعا يثاب عليه وهذا معنى قوله في الحال المص في الحاشية لانه لا يلزم من
بطلان المسح اذا خاض وعدم وجب الغسل للرجل بانقضاء المدة كون الغسل مشروعا فلو
وبقاء حكمه فليتبدل برأيت فعمل ان الاثر لا يستلزم الشرعية فان غير المشروعات قد يقطع بها المشروعة
كما سبق وما قالوا ان الغزيرة اولى بالمراد اذ اولى باسقاط سبب الرخصة بغير الخف فالتخفيف
ما دام مترخصا في الخف وفي حق المسح بغيره وانما سبب الرخصة بان نزع الخف ثم عاقت في الخف
في حق الغسل فالمراد بكون الغزيرة اولى للتخفيف ليس كونها اولى للتخفيف حال كونه متحفظا ليكون مناسبا
للمشروعية بل المراد كون الغزيرة اولى باسقاط سبب الرخصة فاذا زال سبب الرخصة بان نزع الخف
وغسل الرجل كان ما جازا اكثر ثوبا من المتخفف فان الاخذ بالغزيرة اعلى واشرف من الاخذ بالاباحة
بعده عن التهمة باخذ الخيل في ترك الواجبات مستحيلة الحكم بالعقوبة والعبادة ان عقلت بمعنى
ان بعد تصور الطرفين لا يتوقف في الحكم على بيان الشارع وان كان تصور الطرفين متوقفا على بيان
لا يها أي الصورة استتباع الغاية للفعل اي اتيان الفعل بحيث يترتب عليه غاية وهي ا
الغاية في العبادات عندا متكلمين موافقة الامراء ايتانها كما امر الشارع بها وان وجب
القضاء كاصلا بظن الطهارة يعني من صلى الظن انه طاهر ثم ظهر خطا لم يجب عليه القضاء قال في الحاشية
اعلم ان تلك الموافقة اعم من ان يكون يقينيا او ظاهريا لا انا من نايابا
الظن ما لم يظهر فساد ظنه ومن ثمة وجب القضاء حين فساد ذلك في ذلك لا يصح
والموافقة اعم المسقط للقضاء هي ايتان بالماضي على وجه الوجوب فلا يرد ان المأمور به هو الصلوة بظن
الطهارة التي لم يفسد ظنه ولا يجب فيها القضاء وانما يجب فيها طهر فساد ظنه في وجهه ليست بما يوجب
والحاصل ان المراد من الموافقة لامر الشارع اعم من ان يكون يجب الوقوع او يجب الظن فالصلوة بظن

الطهارة التي لم يظفر ساوطة وان كان مأمورا بان يكون الموافقة لا امر الشارع في المودعي كفي لتحقيقه وذلك الثاني في وجوب القضاء بظهوره فسادا وكونه فسادا للصحة على موافقة الامر بحسب الظن في رد القضاء بظهور عدم موافقة في الواقع ووجه الاحتياط كما قيل الى القول بان وجوب القضاء ان كان باصبر في ذلك

وان كان بالاخص الاول فيمكن ان يقال هناك امران المكلف قبل ان ياحل هذا في الآخر والبراديجي

امر الشارع هو الاول انتهت وبما ان ههنا امرين احدهما اقتضاه الطبيعة الخاضعة وثانيهما اقتضاه الطبيعة المطلقة فقوله انما لم يفسد الصوم الخاص بالصوم المطلق والمكلف بالا واد

قد اتى باحد هاتين الاول دون الآخر هو الثاني اذا اقتضاه الطبيعة يجوز ان يكون من حيث التزم بحيث لا يخرج عن اعمدة الابطال فسادا وان المأمور به حقيقة هو الخاص دون المطلق فاذا اتى به فلا وجه للقضاء

فانهم وعدا للفقهاء كذا في كونه الفعل مسقطا لوجوب القضاء سواء كان ذلك الاستسقاء تحقيقا كما في الصلوات الخمس والسياسم وتقليدا كما في العيد والجمعة كما في الاداء او يصدق عليه انه لو كان لما اقتضاه ذلك الاداء مسقطا فلا اداء فيها مسقطا للقضاء التقدير

ومعرفة حقيقة الصلوة يعرف ذلك الاستسقاء وقطوع القضاء بل لا نقف على الشرع وما قيل انه ان اريد بكونها عقليته انه لا دخل فيه للشرع اصلا فالصحة ليست بعقلية بهذا المعنى اذ الحكم بالصحة على الشيء موقوف على العلم بكونه مأمورا من الله تعالى وان اريد ان الشرع بغيره فلا ينف فلا نسلم ان الحكم به ليس بشيء بل عقله فليس بشيء لان المتوقف على الشرع انما هو تصور الطرفين لا الحكم ولا يلزم من توقف تصور الطرفين عليه توقف الحكم عليه بل هو بعد تصور الطرفين لا يحتاج الى امر آخر وهذا هو المراد بكونه عقليا فانهم وقد نظروا فيها اس الصحة من احكامها الى وضع لان معرفة الصحة موقوفة على معرفة الاركان والشرائط والاسباب ولا يرب ان هذه المعرفة من احكام الوضع وهي ليست بعقلية الا والصحة عبارة عن الموافقة لهذه الاركان التي مبنيا الشارع فكانت وضعية ايضا وفيه انه لا يلزم من توقف الاطراف على الشرع توقف الحكم عليه ايضا بل هو بعد تصور الطرفين يستقل العقل باوراك من غير حاجة الى بيان الشرع وقيل الصحة بمعنى الموافقة كما عرفت لان الحكم بان الفعل المودعي لما امر بالشارع بعد معرفة حقيقة المأمور به وشرطه يستقل العقل من غير احتياج الى امر آخر وبما لا يستفاد للقضاء

وضحي لان سقوط القضاء وكذا وجوبه لا يستقل العقل ولا يدرك الا بالامر الشارع اقول الاستسقاء طهارة

7

التماسية للفعل المأمور به وهي اى كونه تاما بالموافقة لا امر وهي اى الموافقة عقلية بغير ان العقل

فكذلك الاستسقاء المتوقف عليه فلا وجه لنفي كونه عقليا قال في الحاشية يعني العقل ببقاء القضاء بطلانها المأمور به على وجه كما ذهب اليه عبد الجبار حادثة على خلافه اى الجسم من عدم بقاء القضاء بغير الاتيان

ولذلك قالوا ان القضاء استند اليك لما فات فاذا حصل المطلوب تمامه هو بموافقة الفعل

لا امر سقط القضاء انتهت يعني ان القضاء عبارة عن الاتيان في غير الوقت استدراكا لما فات بعد

تفعل الموافقة وتصور معنى القضاء بالوجه المذكور وسقوطه لا يحتاج العقل بغير اتيان المأمور به في الوقت

وبداهة الامر في الحكم بسقوط القضاء الى امر آخر شرعي بل يعرف العقل فقط اذ لم يستطع القضاء بل بقي فلان

يفوت المأمور به في الوقت فلم يكن موافقا لا امر وقد كان الكلام بعد الموافقة هذا خلف وقيل في حواشي ميرزا جان على شرح الحاشية في المعاملات كالنكاح والبيع وغيره ما وضعي اتفاقا لان

ترتب التملات على العقود موقوف على التوقف عن الشارع البتة وذلك لان كون

اللفظ بصيغة بعيت بحيث يترتب عليه اية الاتياع انما هو متوقف من الشرع على فساد من جهة طهارة

الوضع اقول جعل العقد كالنكاح والبيع مثلاً اسباباً للملك البضع والرقبة لا يربك من الوضع

اس الاحكام الوضعية لكن الصحة هي كذا اتينا بها كما جعلها اشاع وذلك هو المناط لاستنباط

التمرة وهو جعل الشارع يعرف بالعقل فامل اشارة الى ضعف هذا الوجه فان الحكم بترتب الثمرة متوقف

على المعرفة بان ذلك سبب وهو من الشرع البتة فلا يستقل العقل بعد تصور الطرفين بالحكم بل يحتاج

الى الشرع البتة قال بعض الاكابر ان الصحة مستقلة في كتمان معنى واحد في الكل وهو الموافقة لما امر به الشارع وهذا عقلي في الكل ويلزمه ترتيب الثمرة فانهم **الباب الثالث في المحكوم فيه**

وهو ما يطلب من المكلف وهو الفعل سواء كان فعلا او كفا وسواء كان مطلوباً تماماً او جزئياً

او غيراً وفي هذا الباب مسائل منها ان امكان الوجود اى شرطه المطلوب في التكليف ام لا فقال غير الاشرعية

مسئلة لا يجوز التكليف بالمنتهى مطلقاً وهو الذي يستحيل وجوده عقلاً ولا يدخل تحت القدرة الا

كما جمع بين الضمان والاستلزام المحال وهو اجتماع اثنين او من المكلف بان يكون مكانه

نفسه كمن يستحيل وجوده عادة من المكلف خلق الجحود من القدرة الحادثة فهو ممكن في نفسه بالنظر الى

قدرة الله تعالى لكنه يتبع وجوده بالنظر الى قدرة العبد واجاز الا مشعربة التكليف بالمنتهى بالذات

وبالغير واختلفوا في وقوعه واما الممتنع عادة كحمل الجبل فيجوز عقلا ولا يجزئ شرعا
 لفقائه تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قال في شرح المنتقى الاجماع على صحة التكليف لما علم الله انه
 لا يقع قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح الاجماع متعديا على صحة بل على وقوعه ككيفية الكافر بالايان
 والوعا ص بالاطاعة وانما الخلاف فيما يمكن في نفسه لكن لا يتعلق بالقدرة الاحادية عادة سوار انتع الا في
 مقصور كخلق الاجسام لم يتمتع كمال الجبل واليدان الى السماء فجزء الاشعة وان لم يقع وانما يكون تحيلا
 بالنظر الى نفس مفهومه كجميع الضدين وقلب الخالق فجاز التكليف برفع تصور من قال لو لم تصور
 لا ممتنع احكم بالاشاع تصور وطلبه ونسب من قال طلبه يتوقف على تصور وافتقاده يستتبع ههنا فانه انما تصور
 اما مستغنيا بمعنى انه ليس لنا شي موهوم او محقق وموجب اجتماع الضدين او بالتشبيه على ان تصور اجتماع
 الحق القين كالمساواة والحكمة ثم حكم بان شدة لا يكون بين الضدين وذلك غير تصور وقوعه ولا يستلزم
 له هذا كالمساواة وهذا الكلام صريح في ان الاشاع ليسوا القائلين بجواز التكليف بالتمتع بالذات فلهذا لم يكره
 الممتنع الا في الشرع على جواز التكليف بالتمتع بالذات فانهم لما لم يسموا التكليف بالتمتع وطلبه لمكان
 الممتنع مطلقا والطلب هو الذي يقع على نفس كماله ووقوعه فان التكليف ليس الا بالطلب وقوع
 الفصل فيكون التوجه متصورا بالضرورة والا استوان لم تصور المطلوب واقعا كماله طلب ذلك
 اي لا يطلب وقوع الفعل في طلب ما لم تصور طلب الجمل بل طلب شئ اخر غير وقوع الفعل على
 تقدير تصور ذلك الغير فلا يكون تكليفه وهذا ضروري لو كان لا يطلب وقوعه فلا بد من تصور
 وقوع المحال وتوقع وقوع المحال من حيث هو محال في الخارج بطل بالضرورة لان تصور وقوع المحال
 مع امكانه وتجويز وجوده في الخارج باطل لا يبرهه هذا في التكليف الحقيقي واما التكليف الصوري
 من غير طلب حقيقة واما بان يتلفظ بصيغة الا مسمى يقول او جعل المحال وانت باقيا
 التقيضين فيما هو اي ذلك السلف الا كقولك اجتماع التقيضين في اتع فكل ان الخفاء
 غير صحيح وان كان التلفظ محجيا كطلب وقوع المحال حقيقة غير صحيح وان كان الطلب صورة فقط
 حقيقة الامر محجيا ولا نقول بامتناع هذا التلفظ قال في الحاشية فيه دفع لما في التحليل من الحق
 انا نعلم بالضرورة امكان كلفتك بالجمع بين الضدين وجعل دفع ظاهره ما ذكر في المتن
 انتبه ولاحظ اصل كلام صاحب التحرير ان في التكليف المحال طلب المحال صورة وطلب الامر حقيقة

المصلحة وهذا الطلب لا يخالف حكمه متعديا العقل لا يخلو عن ارادة معني فلا يلزم السفه والالزل والناقل
 في كلمات اهل الحق بامتناعه لذلك اخر اي ليس اخلو ذلك المصلحة والربيل الاثران الحكم
 بالايقين نقص سيجل عليه تعالى فتدبر اسلم ان الطلب حقيقة يقتضي تصور وقوع المطلوب
 فطلب المحال ان كان ايقانيا فيقتضي تصور وقوع الفعل البتة وان كان ابتداءيا لم يجز والتجيز مشاء
 فلا يقتضي تصور وقوع الفعل كماله بل انما يقتضي تصور وجوده فممكن طلبه لا لا في الوجود حتى يلزم
 تقدم تصور وقوعه بل لا يتصور التجيز عند فاجز التكليف المستحيلات ان اراد التكليف بها ابتداء او فاجز
 هذا الاستدلال وان اراد التكليف باليقاع فهو باطل بهذا الاستدلال فاما بعض الفضلاء
 وهو الفاضل ميرزا جهان في حاشية شرح المنتقى اجماث على هذا المسلك اشرفنا الى ان دفعها اجما
 قال في الحاشية ما الاشارة الى اندفاع الاول والثاني فبقوله ما وقف على الحق وتوقف
 كما طلب والى اندفاع الثالث فبقيد الحيشية والى اندفاع الرابع فبقوله
 نفس وقوع المحال باطل عانه فيفسد منه ان تصور وقوع المحال ممكن ليس ثابتا
 والى اندفاع الخامس فبقوله في الخارج فاعلم تحت والار لفصل قضيه كما فقال ذلك الفاضل
 في الايراد وان تصور وجود المحال غير لازم اقول ذلك اي القول بغير لزوم تصور وقوع
 المحال ممكن كما اذا لا معنى للطلب حقيقة الا يستدعا حصوله واستدعا حصول الشئ لا يمكن الا
 بعد تصور وقوعه فلو كان الطلب لا يتصور الا ايقانيا فلا يتم ما ذكره او يكفي فيه جواز التصور بوجه ما من غير
 تصور حصوله قال في الفاضل ثانيا ان التصور بوجه ما كوقوع المحال كاف في طلبه وذلك التصور
 ليس بجبال انما المحال تصور وقوع المحال حقيقة اقول علم الشئ بالعلم به هو علم الوجه حقيقة
 علمه لا بالكنه فكما المطلوب هو الوجه وقد فرض انه غير كيف لا والوجه هو الوجه لا الوجه
 يعني ان ذا الوجه غير معلوم وانما المعلوم هو الوجه فالمعلوم هو المطلوب للغير المعلوم فاذا كان المعلوم هو الوجه
 فطلبه ولا يمكن طلب غير الذي هو ذو الوجه فلا يكون طلب وقوع المحال ممكنا وان اسكن طلب وجهه غير
 انهم وان قالوا ان الوجه في علم الشئ بالوجه حاصل في الزمن بالذات كالمسألة ليس لتقسيم الية بالذات
 بل المسئلة الية انما هو ذو الوجه واذا كان الاتفاقات الى ذي الوجه بالذات ما كان معلوما بالذات
 وبنوب العرض ويجوز ان يكون المعلومية بالعرض كافيا في طلب المحال وقد يقال في الجواب عن ايراد

هذا القاض ان المستدل اراد من تصور الوقوع اعم من ان يكون بالوجود او بالكنه ولما لم يكن للمحال حقيقة صالحة
للاعتناء بالتوقع فلا يتصور فيه التصور بالوجود ولا بالكنه وقال ذلك القائل ثانيا ان تصور العقل
صحيحة المحال منصفة بالواجب سواء انصف في الواقع لا في المحال ضرورة ان تصور المحال ليس بمحال
ولذا قيل ان التصور يتعلق بكل شيء اقول لا كلام مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود ان المحال
من حيث انه معلوم الاستحالة لا ينقض وجوده في الواقع في الخارج فان الكلام في الطلب الحقيقي هو غير
ممكن بدون تصور الابقاء وفيه ان لا مضائق في تصور وقوع المحال ووجوده في تصور الابقاء وواجبه في
الخارج فان التصور لا يجزئ في غير كل شيء ثم كون الشيء معلوم الاستحالة في ذاته في جزم وجوده في الخارج وتجوز
وجوده في الذهن ايضا فالحاصل ان لا مشقة في تصور المستحالات والمعدومات في تصور التصديق بوقوع
المحال في هذا اقرار بالعدم من مجرد التصور التصديق بوقوعه والحق ان الكلام في تصور وجود المحال سواء
امكن في الواقع ام لا بل الكلام في الاستدلال على تصور وجوده مع تجويز وجوده وهو محال فالحق ان
ذلك القاض لا بد ان في الكلام بالصلح لا لم ينقض حقيقة بقوله في الخارج اذ لم يجد بعد
عند المكلف وانما يوجد بعد اقل تصور رها على ما سبق لان ما صحتها لا يتبين في تصور
على ما سبق هو المراد من تصور الابقاء لان تصور المطلوب الابقاء قبل الطلب ضروري فلا بد ان يكون
تصوره على ما سبق قبل الطلب لان الوقوع انما هو بعد الطلب والحاصل ان مراد المستدل ان لا بد
في الطلب من تصور وقوع المطلوب مع امكانه لا الوقوع في حال الطلب يعني لا بد من ان يكون الطلب
مع الامكان لا مع الوقوع لان الوقوع بعد الطلب والا يلزم طلب الحاصل فان لم ينقض بامر الصلوة وفيه ان
غرض المورد ان تصور وقوع المطلوب عند الطلب امتناعا ان كان لا يتلزم امر وقوع المطلوب في الخارج
في الحال فهو باطل لان الصلوة مع امكانها لا يتلزم من تصور وقوعها وقوعها في الخارج عند الطلب
وان كان لا يتلزم امر وقوع المطلوب في الخارج في ثاني الحال وهذا غير ممكن في الحال فلهذا اقيم باطل
لان التمام موقوف على كون تصور المحال مستلزما للوقوع ولو كان في ثاني الحال وهو غير مستلزم للعقل ان
يتصور المحال ويمكن ان يقال تصور الوقوع يتلزم امكان الوقوع فلا ينقض بالصلوة لكونها مكتملة
قال هذا القاض خلاصة ان لنا وجه التقيض محال يستلزم تصور المحال قبل ان اثبات الشيء
للشيء لا يمكن الا بعد ثبوت المثبت لوجوده لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت فلا يصح قول

المستدل تصور وقوع المحال من حيث هو محال باطل اقول في وجه اندفاعه اولا الحكم فيه على الطبيعة
باعتبار الفرد كما حققنا في السلم قال في الحاشية حاصل تحقيقه في السلم انه لا يمكن الحكم على
ذات المستنوع ولا على عينها اما الاول فلان المحال من حيث هو محال ليس له صورة في
العقل فهو معدوم ذهنا وخارجا فلا يحكم ايجابا بالامتناع وسلبا بالواجب ومثلا
واما الثاني فان كان محالا فلك وان كان ممكنا فلا يحكم عليه ايضا لانه متصور وكل
متصور ثابت ولا شيء من الثابت بممتنع نعم اذا لو خطا باعتبار جميع ما حققناه او بعضها
يعبر عليه الحكم بالامتناع مثلا لان كل حكم ثابت للاختلاف فهو ثابت للطبيعة في
الجملة فالامتناع ثابت للطبيعة وذلك صادق بانقضاء المراسد فليتنا مل فانه دقيق
انتمت قال بعض الشرح ان ما قال المص غير مسلم لان المراد بالمحال في قوله اجتماع التقيضين هو المحال
بالذات فيستفاد ان هذا المحال ثبوت بالذات لماذا الطبيعة اوله وكما بما محال ان الاول فطلب الطبيعة
ثابته في الذهن فكيف ثبتت لالامتناع بالذات واما الفرد فليطلب كيف ثبتت لشيء من الاشياء
فان الثبوت مستلزم للوجود هذا الكلام واثبت تعلم ان مراد المستدل تصور وقوع المحال في الخارج مع تجويز
وليس لك تصور وجود التقيضين في الخارج وما اورده على تحقيق المص في السلم جار في جميع القضايا
الموجبة التي محوالاتها منافية لوجود موضوعاتها والحق ان هذه القضايا سواء لب وموجباتها كاذبة
وقد فصلناه في بعض حواشينا ووجه اندفاعه ثانيا ما بينه بقوله على انه فرق بين تصور الابقاء
وبين تصور الاستحالة فلهذا لا يلزم في قولنا اجتماع التقيضين محال انما هو الثاني دون الاول في المحال
انما هو الاول دون الثاني فاللازم غير محال والمحال غير لازم قال بعض الشرح ما قال المص سابقا
وتصور الابقاء باذا اراد به ان اراد به تصور الابقاء فانما وان سلطنا وجوده في الطلب الحقيقي فلا نسلم
انه يستلزم الوقوع فان التصور لا يستلزم وجود التصور ولا وجود التصور لا يستلزم التصور واما ان اراد به الابقاء
من حيث التصور العلمي فذلك ليس بمعنى زائد على الكيفية الطبيعية القائمة بالنفس وهو لا يستلزم وجوده
عاجلا او آجلا ولا امكانه بل يجوز قيامه بالذهن ابتداء للمكلف واثبت تعلم ان معنى تصور المطلوب
الابقاء ان الطالب تصور وقوع المطلوب ويجوز والمحال ليس لك لان الطالب به لا يتصور
وقوع المحال ولا يجوز وان تصور وقوعه فرضا لكن لا يجوز البتة الفرق ظاهر فظهر ان الباقي الطالب

الحقيقة ان تصور الطالب وقوع المطلوب حقيقة ويجوز ذلك في الطلب الصوري وصورة الطلب الصوري
في الحال انما يجوز اذا كان فيه طلب شيء آخر حقيقة كالاتيلا واللا يجوز للزوم السوء والنزل فانهم والاشعرية
المجوزون لصحة التكليف بالحال عقلا وبوقوعه شرعا قالوا لو لم يصح التكليف بالحال عقلا لم يقع
واكحال انه قد وقع التكليف بالحال من الشارع لان العاصي ما ساق قد علم الله تعالى
انه لا يقع بخلاف علمه بمتن بالغير فكيف من علم الله تعالى موافقة من تنبئ عنه كما مر قبل
متن بالغير اذ صرح التكليف بالمتن بالغير لا يتلوا في الفعل الممكن العاوى صرح بمتن عقلا لا يتلوا لا يتصور والجهالة
لا يمنع وقوع الفعل منه تعالى ويجوز به بالنظر الى الفعل والعادة بل يفيد علمه بالواقع من ان الواقع عدم
الوقوع بسبب انتفاء شرط الوقوع لا بسبب علمه بالواقع لان العلم تابع للمعلوم وحال عنه ليس
سببا له اس للعلوم حتى يجعل العلم وقوع الفعل واجبا والعلم بعدم وقوعه متعينا ففعل تعالى بعد العلم السلام
من كافر وبعدم الصلوة من مسلم وان استلزم وقوع الاول من الاول والثاني من الثاني لكن لا يستلزم
كون كل منهما متعينا على الذات بل غاية الامر ان لا يوجد في الواقع وذلك يصحور بان يكون علمنا معدوما
فيكون التكليف تكليفا بالممكن بالذات والمتن بالغير ولا كلام فيه انما الكلام في المتن بالذات واورثه
بوجوده منها ان سبب وقوع جميع الممكنات هو علم البارئ تعالى فاذا علم ان علمنا لا يقع لعدم ايجاد
شرطه فهو متنسب بسبب ذلك العلم ومنها ان عدم الفعل بسبب العلم ضروري سواء كان العلم سببا او لا فلا
في نفى سببته ومنها ان لو لم يكن عدم الفعل ضروريا بسبب العلم بعد بل يكون وجود الفعل جائزا مع العلم
بعد من جاز ان يكون ذلك العلم جمدا واجبا عليه تعالى متنسب فوجود الفعل متنسب فيلزم التكليف بالمتن
اجاب عنه الله بقوله وما قيل انه يلزم من جواز الفعل جواز الجهل فمتنع فان العلم الواجب تعالى
حالك عن الواقع المحقق وهو منها عدم الوقوع فاذا علم الله تعالى عدم الوقوع فهو الواقع المحقق وقد علمه تعالى
لك فلا يلزم الجهل فان الجواز انما يستلزم جواز فرض الوقوع لا الوقوع المحقق فلا يلزم الاستحالة اذ جواز
الوقوع انما يستلزم إمكان تعلق العلم به وهذا ليس من الجهل في شيء فبالنظر الى ذات التكليف وان لم يكن
الفعل وعدمه ولكن بالنظر الى الغير قد وجب لعدم المتن الفعل فلا يلزم التكليف الا بالمتن بالغير لا بالمتن
بالذات وايضا وعلى استدلال الاشعرية انه يستدل على ان كل تكليف تكليفا بالحال وبطلان
التالي فانه من عاين التكليف بالحال ليس بواقع وان جوزه والتكليف بالحال واجبا للملازمة بالغير

لوجوب تعلق العلم باحاطة القاضين من الوجود والعدم في خلافت العلم محال فهو اما واجب
لوتعلق العلم بوجوده او متنسب على تقدير تعلق العلم بعدمه ولا شيء منهما بمقدور للعبد فيلزم التكليف بالمتن
عن التكليف والحاصل انه على تقدير صحة دليل الاشاعة يلزم ان يكون جميع التكليفات المتوقعة تكليفا
بالحال لان الله تعالى ان علم وقوع ايمان التكليف فيكون وقوعه واجبا وعدم الوقوع متعنا وان علم
عدم وقوعه فيكون الوقوع متنسبا وهو غير مقدور فيلزم التكليف بالمتن على تقديرين فان قلت ان
بالمتن جازع عندهم ليقال لم تجزوا الوقوع وهو هنا يلزم الوقوع واعلم ان الاشعرية ذهب الى ان
القدرة مع الفعل وان لا فعل بخلافه الله تعالى فالله تعالى عليه تكليف بالحال ما على الاول فلان القدرة اذا
كانت مع الفعل فلا يكون القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل فلا يكون عين التكليف مقدورا للعبد
وكونه مستحيلا منه فيلزم التكليف بالحال وما على الثاني فلان افعال العباد لما كانت مخلوقة للرب تعالى
فلا تكون مقدورا للعبد وتكون مستحيلا منه ودفعه الله بقوله والحق انه ليس ببلد زما ما من الاول فلا
القدرة انما يجب في زمان لا يقع حتى يتحقق الا متناهي لا زمان للتكليف واما من
الثاني فلان التكليف عند لا يتعلق الا بالكسب لا بالاجاد وفي كلامه في الكلام مثال
بعض الاعاظم فيمتنع ان غير بان الاشعرية لا تخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور فان الكسب
عنده ايضا من الله تعالى ولله قدرة متوهمه فقط لا دخل له في شيء من الافعال وقال ثانيا تكليف
ابا جهل بالاجاد وهي بالتصديق كما جاء بالنبي صلى الله عليه وسلم ولما كان لقائل ان يقول قد بين في النوع
الاول انتفاء اللازم بوجوه متعددة وهذا ايضا من وجوه بيان انتفاء اللازم تكليف جعل وليلا ملحدة دون
الوجوه السابقة اجاب عنه في الحاشية بقوله انما جعل دليلا على ان الاستدلال ادعى
ان هذا تكليف بها هو مستحيل في نفسه لا بما يمتنع او يجب ان كان ممكنا كما في الاول كذا
شرح الشرح انتهت قال في شرح الشرح وهو المستدل ان هذا التكليف بما هو مستحيل في نفسه لا بما
يتمتع او يجب وان كان ممكنا في نفسه كما في الاول وحاصل تقريرهم ان ابا جهل مكلف بان يصدق
الرسول في جميع اجابته حتى في قوله تعالى ان الذين كفروا سوا الله عليهم لعنة من الله ولا يؤمنون فيكون
مكلفا بان يصدق في ان لا يصدق في شيء مما اتى به من الله تعالى وهو محال فليس لانه تكليف بغير
الان التصديق في الاخبار بانه لا يصدق في شيء يستلزم عدم تصديقه في ذلك فزورة انه صدق في شيء

والتكليف بالشئ تكليف للوارد به وبالسمع لا سيما للوارد به من جهة وقيل لانه تكليف بمخرج التقيضين ان تصديق
في حال وجوب عدم التصديق بنار على اخبار الله تعالى بانه لا يصدق ومنه اي من بعض ما جاء في
صلى الله عليه وسلم انه لا يصدق فذلك كلف بان يصدق في ان لا يصدق وهو اي وجود التصديق بعدم
التصديق انما يكون بان ينفك التصديق بوجود التصديق مستلزم لعدم ما يكون وجوده مستلزما لعدم
يكون محال بالذات قال في الحاشية قد يجب بان ابا جهل انما كلف بالايمان قبل شئ الخ
بانه لا يكون ولا بعد لانه قد سقط عنه التكليف في ذلك بان تكون نزول الاخبار بانه لا يكون لانها في حق
التكليف لا في غيره فمفهومه تمت وجه الضعف انه لا دليل على سقوط التكليف عن ابي جهل نزول قوله تعالى
سواء علمهم الى اخره فهو مكلف قبل وبعد فالتكليف بتصديق ابي جهل بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه
وسلم انما يكون بان يفاد التصديق منه وانهم قد بين وجه الاستلزام بقوله اذ كان التصديق لعلم
التصديق وصدق به قال في الحاشية المعلقة على قوله وهو انما يكون آه اي تصديقه في انه
لا يصدق فيستلزم ان لا يصدق اذ كل عاقل يعلم تصديقه الواقع منه اذا توجه اليه فعلى
تقدير عدم التصديق بعدم التصديق لم يكن التصديق معدوم بل كان صحيحا فيتعلق
التصديق بوجوه الفرض لا تصديق بعد فالتصديق بعدم التصديق مستلزم لنقيضه فيكون محال
وقد فهمنا غلطه من التفتا لان في فهم المبادى في شرح المختصر كما يظهر من ارجاء الشرح
انتمت اعلم انه قال شارح المختصر ان تصديقه في ان لا يصدق فيستلزم ان لا يصدق اذ يعلم تصديقه
يلزم تكذيبه لانه خلاف ما خبره وقال شارح الشرح وجه الاستلزام اذا صدق في هذا الخبر انشا
لا امر بالتصديق فقد علم قطعاً انه صدق ويزم بذلك وهذا حكم بخلاف ما خبره النبي صلى الله عليه وسلم من انه
لا يصدق في شئ اصلاً وهو معنى تكذيبه وانما احتج الى قوله اذ يعلم اي اوجب تصديقه للرسول لان التكذيب
هو الحكم بغيره والتصديق في انه لا يصدق انما يستلزم كذب الخبر لا تكذيبه لکن اذا علم ذلك ويزم
بصدقه هذا التصديق عنه كان حكماً بكذب الرسول في اخباره بانه لا يصدق ولزم تكذيبه لان تصديقه للنبي
صلى الله عليه وسلم خلاف ما خبره من انه لا يصدق فيكون الحكم به حكماً بوقوع خلاف ما خبره النبي صلى الله
عليه وسلم وهو معنى التكذيب وانت خبر بان مجرد كون التصديق مستلزماً لعدم التصديق كاف في التحال
ولا حاجة الى استلزامه التكذيب بالمقتضى بانه الى توسط العلم واور عليه الغافل من ايمان بان ما ذكر في

وجه استلزام تصديقه في ان لا يصدق بعدم التصديق ليس ظاهر الانطباق على الدعوى ويحتاج في تيممه
الى ان يقال واذا زعم تكذيبه للرسول عليه السلام لزم عدم تصديقه وقوله وانت خبر بان مجرد كون التصديق
مستلزماً لعدم التصديق كاف في الاستحالة اذا حجة الى استلزام التكذيب يدل على انه لم يعمل
قول الشارح اذ يعلم تصديقه آه ولذا على الاستلزام المذكور من ان التصديق بعدم التصديق يستلزم
ان لا يصدق قبل على استلزام التصديق في ان لا يصدق للتكذيب وذلك كما ترى في عدم الطباق الدليل
على ما جعل ولياً عليه ثم قال والصواب ان يقر كلام الشارح بهذا التصديق في ان لا يصدق محال لان
تصديقه في ان لا يصدق يستلزم ان لا يصدق اذ كل عاقل يعلم تصديقه لو وقع منه اذا توجه اليه فعلى تقدير تصديقه
بعدم التصديق لو لم يكن التصديق معدوماً كان موجوداً فيتعلق التصديق بوجوده بعد توجه النفس
ولا يصدق بعده فالتصديق بعدم التصديق مستلزم لنقيضه فيكون محالاً وقوله ويلزم تكذيبه بيان
لاستلزام التصديق بعدم التصديق للتكذيب بعد بيان استلزام عدم التصديق فيكون بياناً
آخر لكونه محالاً من جهة كونه مستلزماً لصدقه كما ان ما تقدم عليه بيان لكونه محالاً من جهة كونه مستلزماً
والى ما ذكره هذا الفاضل اشار المصنف في الحاشية بقوله وقد وقع غلطه واجاب ان لا تكليف لابي
جهل الا بالتصديق في احكام الشريعة لاني اخبار الشرع وعدم التصديق لغيره تعالى اليه
صلى الله عليه وسلم واوله اوجب له انما لم يكلفوا تصديق هذه الاخبار فلم يكن مكافاً بالتصديق بعدم التصديق
المستلزم لعدم الايمان ولما كان لقائل ان يقول التصديق بالاخبار الشرعية غير جائز اليه لاجراءه تعالى
بانهم لا يؤمنون وكل ما جعله تعالى به فلا بد من وقوع عدم التصديق واجب فالتكليف بالتصديق
بالاخبار الشرعية تكليف بخلاف ما اجبر الله تعالى به فيكون محالاً اجاب عنه بقوله ولا يخرج الحكم بالذات
عن الامكان الذاتي بعلم او خبر فاما ان الايمان من ابي جهل لا ينافي علمه وخبره تعالى بعدم وقوعه
فان العلم واجب انما يقتضيان كون متعلقهما واقعاً لا كونه واجباً ونقيضه متعدياً بما جازى الايمان من
ابي جهل من لا يقتضيه علم وخبره تعالى بعدم وقوعه منه ان يكون متعدياً ليلزم التكليف بالمحال وما قيل
في شرح المختصر وعلم انه لا يصدق لسقط منه اي من ابي جهل التكليف قال في شرح المختصر لو كلفوا
بالايمان بعد علمهم باخباره بانهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه من مثل ذلك غير
واقع لانه لو جوب انفاء فائدة التكليف وهو التام لا استحالته منهم لما ذكرتم فلك لو علموا السقوط منهم

للتطهات اعني الايمان ليس شرطاً لوجوب كل واحد من الفروع كالصلوة والصوم وغيره بل شرط لوجوده كما ان
 الموضوع شرط لوجود الصلوة لا لوجوبها وقيل بالانتمى فقط يعني قد تضمن ان الكفار مكلفون بالعبادة
 دون الاوامر وهذا من بعض النسخ لانه اذا عارضت به في العبادات واما في العقوبات كاتحاد و
 والقصاص وغيرهما والمعاملات من العقود والنسخ كالبيع والاشراء والطلاق مثلاً فالتقاء بيننا
 وبينهم لعقد الذممة فيكونوا ما هم كدنا وما هم كدنا وما هم كدنا وما هم كدنا في النسخ ان ذلك اعني عدم كونه الكافر
 بالفروع مذهب مشايخ سمرقند ومن علائهم متفقون على التكليف بها اي بالفروع وانما
 اختلفوا في ان في حق الاداء والاعتقاد دمتا وفي حق الاعتقاد فقط فالعراقيون اخذوا
 بالاول كالشافعية فيعاقبون على تركها اي يعاقب الكافرون عند من على ترك الاعتقاد والاداء بها
 والخياريين اخذوا بالثاني فعليه اي يعاقبون على ترك الاعتقاد فقط لا على ترك الاداء وليست
 الرواية في هذه المسئلة محفوفة عن ابي حنيفة واحكاماً استنبطها من فروعهم قال في الحاشية
 اخذوا من قول محمد بن عبد الصوم شهراً فذلك ليعلم ان الصوم حال الردة فخلو من قول
 ان الكفر يبطل وجوب اداء العبادات والحاصل ان محرم الحكم بعدم لزوم الصوم المنذور بعد طرد
 الاسلام على الارتداد الطاري عليه فعلم ان الكفر اعني الارتداد يبطل ما كان واجبا قبله من العبادات لو كان
 لازماً على ذمته حال الارتداد لو كان اداء الصوم واجبا عليه بعد الاسلام فخرج منه عدم موافقة الكفار تبرك
 العبادات ولو قيل الردة يبطل التقرب والتزام القربة قرينة يعني ان التزام القربة وهو
 اداء العبادات قربة فيبطل الردة بهذا الالتزام لو يلزم ذلك اسعد عدم الموازنة من حيث الوجوب
 والحاصل ان التزام القربة اعني اداء العبادات قربة والردة كما يبطل القربة تظل في الالتزام اي في حالة
 الردة عدم الموازنة بالعبادات من حيث كونها غير واجبة على الكافرين فلم يلزم عدم الموازنة من حيث
 الوجوب فلم يخرج من قول عدم الموازنة للكفار تبرك اداء العبادات فلا يصح القول باستنباط
 من قول محمد بن عبد الله ان القربة هي سبب الوجوب فاذا بطل كون الالتزام قربة بالارتداد بطل كونه واجبا
 اليه اذ لا معنى لبطلان القربة مع بقاء الوجوب ثم قال الشيخ سراج الدين قد ظفرت بها
 من اصحابنا تدل على ان مذهبهم لك اي عدم موافقة الكفار تبرك اداء العبادات وهي كافر دخل مكة
 ثم اسلم واحرم لا يلزمه ذلك لانه لا يجب عليه ان يبدلها محمداً يعني ان الكافر اذا دخل مكة ثم اسلم

واحرم الحج لا يلزمه ولا الجنابة وهي دخول مكة بلا احرام لانه قبل الدخول كان كافراً ولم يكن مسلماً فلم يجب
 عليه ودخل مكة محرراً لم يلزمه الدخول في ان الكافر غير مكلف بالفروع ولو كان
 عبد مسلماً لا يلزمه صدقة الفطر عنه لانها ليست واجبة عليه يعني لا يلزم على الكافر اداء صدقة
 الفطر عن هذا العبد لانه كافر ليس بواجبة عليه لان جوب صدقة العبد على الرقبي حكم شرعي وانما لم يجب
 عليه كغيره ثبت ان الكافر ليس بمكلف بالفروع ولو حلفت الكافر ثم اسلم وحلفت فيه كالحلف
 عليه الكفارة اي كفارة اليمين اذا دار الكفارة يا حنث في اليمين من الاحكام الشرعية فاذا لم يجب عليه
 علم ان الفروع غير واجبة ولا كتابية المطلقة الرجعية ينقطع رجعتها بالانقطاع الذي والتا
 لعدم وجوب الغسل عليها بخلاف المسئلة فانه لا ينقطع رجعتها حتى يقتل بالانقطاع
 بالاغسال او يمض وقت الصلوة يعني ان رجلاً مسلماً اذا طلق امرأته الكتابية طلاقاً رجعياً ولم يراجع
 فينقطع رجعتها بالانقطاع ومن هذه المرأة من يحض الثالث ولا يجوز الرجوع بعدها وتكون بانته ولا ينقطع
 اني اسلم او حنثي وقت الصلوة لان اسلم غير واجب عليها بخلاف المرأة المسلمة ولو طلقها
 طلاقاً رجعياً ولم يراجع حتى انقطع دمها من الحيض الثالث فيجوز رجعتها بعد الانقطاع ولا تكون بانته
 ان لم يغسل بعد الانقطاع او يمض عليها وقت الصلوة بعده فعلم من عدم وجوب الغسل بعد
 الانقطاع على الكتابية ووجوبه على المسلمة عدم موازنة الكفار تبرك اداء العبادات لكون الغسل
 ايضاً من الاحكام الشرعية اقول وفيه ما فيه انتهت قيل وجه الاشكال في الاول ان الرجم انما يلزم
 دفعا للجنابة وقد سقط الجنابة بسبب الاسلام فان الاسلام يجب ما قبله واما في الثاني فان
 المقصود انه لا يجب عليه اداء الصدقة لانها الفاءة اعني التواب مع الكفر واما في الثالث
 فلان الحنث انما يلزم اذا كان الاقرار واجبا في ذمته واذ لم يقع الوجوب لم يلزم الحنث فانه ثبت
 الكفارة واما في الرابعة اعني حديث الانقطاع فينبغي ان يفرض فيمن انقضت حيفته الثالثة في قتل
 من عشرة فانه قطع الرجعة لا يوجد لسبب الكفر ولعل الحق ان الانقطاع انقضت الثالثة سواء
 كان في العشرة او في اقل منها لان وجوب الغسل الا لكفر لان المقصود منه اداء الصلوة ولا يكن
 اداؤها مع الكفر كما لا يكن اداؤها مع الحنث واداءات المطالب من الغسل فالت الوجوب ايضاً
 في حال الكفر فيكون الدلالة على المقصود ظاهر جداً والدليل لنا في وجوب الفروع على الكفار

اولا لا يحمي التكليف على الكافر بالفروع لصحت عنه اداها لمصلحة الامر يعني لو ادى الكافر
الصلوة مثلا لكان صحيحا لموافقة هذا الاداء بما امر الله تعالى والاذا لم يطل اتفقا قلنا صحت ما لم يجل
لان الدليل جار فيه بان يقال لو كانت الصلوة واجبة على الكافر لكانت الصلوة واجبة على الكافر في حاله الجنابة
مع انه لا يصح فعله ان اداها الصلوة ليس بواجب عليه والحل انها اصبحت بالفروع انما هي بالشرط
وهو الايمان كالحديث فان شرط صحة الصلوة منه الطهارة مع كونها واجبة حال المحرث فخرج ان يكون
الصلوة واجبة على الكافر ويكون صحة اداها موقوفة على تحقق الشرط اعني الايمان فظهر ان الوجوب
لا يستلزم صحة الاداء بدون تحقق الشرط فالكافر والمحدث سواسيان في الوجوب عليهما وعدم صحة الاداء
منهما بدون الشرط وتانياً انه لو صح تكليف الكافر بالفروع لا مكر الاقتال وهو باطل اذ في
حال الكفر لا يستحق الثواب اصلا فلا يترب ثمة الاقتال عليه في الكفر اتفاقا وبعده اى بعد الكفر
اذا اسلم الكافر لا يطلب لما كان واجبا عليه لان الاسلام يجب ما قبله واذا بطل الاقتال لا يلزم الوجوب
بطلان الوجوب هو المطلوب قلنا لاقتال ممكن حين الكفر ولا يلزم منه وجوده حال الكفر ضرورة ان
الممكن في وقت لا يجب وجوده فيه وانما يلزم لو كان ضروريا في ذاك الوقت وان لم يمكنه بشي الكفر
بان يكون الكفر شرط لا مكانة والضرورة الشرعية لا ينافي في الامكان الذاتي في هذا الوقت ضرورة
ممكن في ذاك الوقت كوجوده وينقض ويلزم هذا بالايمان بحرية في زمانه يقال الايمان ليس
بواجب على الكافر والا لا يمكن الاقتال به والتالي بطر المقدم مثله بيان الملازمة وبطلان الثاني
ان الاقتال لا يمكن قبل الكفر لان الكلام فيمن هو كافر من بدو الفطرة ولا بعده لا يتفاد الطلب لانه
قد اتى به ولا حاجة الكفر ولا يلزم اجتماع الايمان والكفر فيلزم اجتماع النقيضين والدليل للثاني ثالثا
انه لو صح تكليف الكافر بالفروع لوجب القضاء لا انما يجب بوجوب الاداء وليست به وهنا قد كان واجبا ولم
يوجد فلم يمتط القضاء مع انه لا يجب القضاء اتفاقا قلنا في جوابه الملازمة متين وجوب الفروع
ووجوب القضاء منصوصة فان الاسلام يجب قبله من العاصي فهو كما كان قضاء عن الكل
اس عن كل فئات من الكافر قبل الاسلام فلا سلام كانه قضاء عن كل فئات فكما يقع الذمة
بالقضاء عن عدم الاداء لك ذمة الكافر بالاسلام لان الاسلام رافع للعاصي فلا حاجة الى القضاء
واليعني في القضاء حرج والحج مدفوع في الشرع ولذلك لم يوجب الشارع اداها بما وجد في مكانه

شرح المختصر ان القضاء انما يجب بما جدد وليس بدينه وبين وقوع التكليف ربطا فلا يستلزم احدهما
والجاء على ان القضاء انما يجب بما جدد ولم يوجد الامر الجديد في حق الكافر فلا يجب القضاء فاختار
القضاء لا يدل على عدم الوجوب فان قيل القضاء عام للمؤمن والكافر فلا معنى لتفني الامر الجديد للقضاء
نعم حق الكافر فيقال النصوص الحاكمة بالقضاء وان كانت عامة للمؤمن والكافر لكنها مخصوصة بالابن
بالاحاد المتواترة المعنى من عدم ايجابه القضاء على الكافر والمثبت اى ثبت التكليف للكافر
الايات منها قوله تعالى ما سلمكم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وهو ظاهر في
ان السالك في السقر ترك الصلوة وترك اطعام المسكين اى الزكاة ولا تغيب الا بالوجوب
فعل ان الصلوة والزكاة لليتين من فروع الشرع كانت واجبة عليهما ومنها قوله تعالى يا ايها الناس
اعبدواكم الله الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون والعبادة تعم الاسل والفروع وكذا الناس
اعمر من المؤمنين والكافر فظهر ان الكفار الذين يماثلون بالشرائع وهو التكليف ومنها قوله تعالى
والله على الناس حج البيت فان الناس عام الى غيغ لك من الايات والتاويل في كل
بعيد يعني ان العمل على المسلمين يقال في الحاشية مثل حمل المصلين على المسلمين او كتابة
عن عدم الايمان او بالتخصيص في الناس او المراد بعد حصول الشرط كالاستطاعة والفرج
الغني لك انتهت يعني ان المراد من الآية الاولى من المصلين المسلمين وكذا في فهم نظم المسكين
اما على طريق تخصيص العام او على طريق الكناية بان يكون قولهم ذكناية عن عدم الايمان وبعده
في الآية الاولى انها كناية والزكاة انما فرضت بالمدينة وما سواها من الاطعام مندوب فلا يوجب
تركه السلوك الى سقر فلا يصح تاويله بالزكاة اذا الغرض هو بيان الكفر المحجب للسلوك الى السقر لعدم
علام الاسلام من الصلوة والاطعام فيكون في الآية كناية عن الكفر لا عن الاسلام والمراد من
الناس في الآية الثانية وكذا في الثانية انما مسلمون وجوب البعدان سياق الآية وسياقها يدل دلالة
ظاهرة على ان الناس على عموم مسئلة لا تكليف الا بالفعل قيل التكليف عبارة عن ايقاع
المكلف في الكلفة بحسب مفاهيم اهل اللغة وفي الشرع عبارة عن الاقتضائات او تدبها مقتضى
لاشتغال الذمة ولا يرب ان الاعداد الاصلية لازلية لا تصلح لان تكون متعلقات للمعنيين
فانما متحققة قبل وجود المكلف وقبل كونه مخاطبا بل لا يصلح كونه متعلقا بها الا ما يكون تابعاً

لقدرة المقدور ومعلوم قامة او كسوبه بالذات فوجب التكليف الى ان لا تكليف الا بالفعل دون غيره
 خلافا لكثير من المعتزلة فانهم ذهبوا بتعلقه بالعدم اي وجود الفعل في الاعراض هو في
 التفريق النفس عن الشيء قال في الحاشية وما في التحصيل ان كان الفعل في النتيجة كما يستلزم
 سبق اللاحقة فلا تكليف قبلها فينتج ان كون الفعل في الشيء كلف النفس لستلزم سبق الحالة
 الداعية الى الفعل فيكون هناك امر واقع الى صدور الفعل من الفاعل ثم كلف الفاعل نفسه فيفرض
 ان اذا لم يكن هناك امر واقع الى صدور الفعل لم يكن كفايته فلا تكليف قبل الداعية فينتج ان التكليف
 فلا تكليف في الشيء بالفعل بمعنى الكلف اليه ففيه نظر لان العزم اعم وهو المراد انت صاعدا
 ان الواجب على المكلف في الشيء عزم الترك وهو المراد من الكلف وهو لا يقتضي سبق الداعية ثم لما
 كان مرجح النزاع الى ان العزم بل يصلح لان يتعلق به التكليف ام لا وكان بناء على كون العزم
 مقدورا او غير مقدور اراد المصنف تفصيل هذا المقام لينكشف حقيقة الحال فقال لا تناف في عدم
 الفعل لعدم المشية اذ علة وجود الفعل هي المشية فعدم المشية علة لعدم الفعل فان علة العدم
 عدم علة الوجود فالمشية لما كانت وجودا لفعل فحين انتفاءها انتفى الفعل ضرورة انتفاء
 المحلول بانقضاء العلة بل النزاع انما هو في عدم الفعل للمشية المتعاقبة به بان هل عدم الواقع
 بهذه الصفة ام لا وهي اى العدم المذكور الذي يتحقق به الامتنان في النهي بالترتيب
 عليه الثواب فنحن نقول لا يتعلق به اى العدم المشية بالذات لانها اى لان المشية
 تقتضي الشبهة والعدم من حيث هو عدم لا شيء محض فلا يصلح العدم لتعلق المشية وادور عليه
 بان الاعداد الثابتة تحتاج الى العلة فيمكن تعلق المشية بالعدم الثابت ومعنى عدم شيئية
 انه لا تحقق له في الخارج وذلك لاننا في احتياجه الى العلة فان الانشراحات النفس الالهية
 تحتاج اليها فاذا احتاج الى العلة تجاوز احتياجه الى المشية ايضا فانها اليه علة ولم يدان دليل
 على ان خصوصية المشية تقتضي الوجود في الخارج فلا يبيد اليه اى الى العدم لا بتعلقها
 بما هو وسيلة اليه اى الى العدم وهو الكلف والعزم على الترك قال في الحاشية فيه دفع لما
 يقال اذا كان المطلوب في الشيء الكلف فاذا ترك ذلك المطلوب فينبغي تنبيه العلة
 كما علة لا على امر اخر وهي فعل لئلا يفسد مقادير الشارع ولا يترك المطلوب باحد لا علة الا بترك

وجاء دفع ان العقوبة مرتبة على ترك الكلف بالذات وانما ترتب على الفعل لانه وسيلة الى تركه
 قال بعض الاكابر ان المطلوب هو الكلف ولا يلزم منه ان لا يكون المكلف منزها بل عاكف
 عن فعل يدان على كونه شينا فاذا ترك المكلف الكلف يلزم الاثم لا يتاثر بما هو شئ في نفسه وبما كان
 كونه المطلوب واحدا لا يدل على ان لا يرتب على وجود المكلف عن عقوبة ويمكن ان يقال
 العقاب بالذات انما هو على ما هو قبح بالذات وليس الا فعل الشيء عنه الا الكلف فانه انما يطلب
 لاجل كونه وسيلة الى عدمه فانما يرتب الاثم على ترك الكلف لكونه وسيلة واما مرتبة على الفعل
 فبالذات فانهم ذهبوا الى كون الكلف الذي هو وسيلة متعلق القدرة بمعنى مقدور بنية العدم
 لان متعلق القدرة بالذات هو العدم وان اثرها الاستقلال لان استمرار الوسيلة يستوجب استمرار
 ما هي وسيلة لاداعي العدم ولما كان لقائل ان يقول ان المشية وكذا القدرة متاخرة عن العدم فلا يتصل
 تأثير القدرة في العدم لقائل ان تأثير ما فيه التأثير فما هو وسيلة الى العدم اصل واستمراره
 بعدم علة الوجه لا بالقدرة التي هي متاخرة عنه قال في الحاشية فيه دفع لما يقال في
 دفع الاحتجاج بان الفعل كان معدوما واستمر وما ثبت قبله فذلك لا يكون اثرا
 للقدرة المتأخرة لان القدرة لا بد لها من اثر يستند اليها وتجي بها وقوله من ان اثر القدرة
 استمراره اذ يمكنه ان لا يفعل فلا يستمر بيان لما يقال في ان اثر القدرة استمرار العدم لقائل
 لا فيمكن للمكلف ان لا يفعل فيستمر العدم الفعل ويمكن ان يفعل فلا يستمر العدم بل تحقيق الوجود
 فاما مكلف فاور على استمرار العدم وهذا معنى كونه مقدورا وذلك لانه كما ان العدم الاصل
 محل لعدم علة الوجه ذلك استمراره محلل باستمرار عدم علة الوجه واذا كان متعلقا محلا
 بعلة كان ضروريا لا يعقل بغيره الاخرى ولا يلزم استمراره محلول واحدا الى علمتين فاذا كانت علة استمرار
 العدم استمرار عدم العلة فليس يصنع العبد دخل في رفع استمرار العدم فلا يكون الاستمرار مقدورا
 واثر القدرة وما اشبه ان عدم الفعل قد يترتب على ارادة العدم وقد يترتب على ارادة الوجه
 فلا معنى للقول بان عدم الفعل لا يتعلق به المشية لانه قد مر في كتب الكلام بان عدم الفعل
 قد يترتب على ارادة الوجود فساو بان الله اذ اراد العدم اذ اذ الكلف المستلزم له
 انتمت يعني ان ما هو المشهور غير صحيح بحسب الظاهر فان العدم اصل واستمراره واستمراره

فلا بد ان ياول بان يراو بالعدم الكف المستلزم لمتعلق الارادة ليس هو لعدم بل هذا الفعل
ولهذا اسأل ان عدم انما يكون بانقار مشيئة الوجود والمشيئة لا تتعلق الا بالكف عذرها
اي القدرة بان شاء فعل وان شاء ترك والترك عبارة عن الكف فيكون الفعل متعلق
المشيئة دون ان شاء لم يفعل او عرفوا بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ففعل هو عدم
على عدم المشيئة علم ان تفسير القادر بالمعنيين الاخيرين من اصطلاحات الفلاسفة لانهم قالوا بمعنى قدرة
العدم تعالى انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى في ضرورة ومقدم
الشرطية الثانية متعذر واورده عليهم المتكلمون بان هذا المعنى في الاختيار يلزم بالاجاب
فما لصواب ما قال المصنف من انه ان شاء فعل وان شاء ترك فالقدور هو الفعل لا عدمه وقد قيل
ان القائل بان القدور هو عدم غرضه ان المطلوب القدور هو الكف بالذات والعدم بالعرض
وان استحقاق الثواب انما يدور على الكف دون عدمه والتكليف يتصور بان يقع الشارع
بان فعل كذا ان لم يأت به العبد فلا خير عليه وان اتى فيعاقب فبالعدم هو انقضاء لوضع اشياء
وبالفعل في انقضاء فيعاقب على الفعل وثواب على عدمه وذلك لان النسي يدل على تيج النسي
عنه وان المباشرة يستوجب للعقاب كما ان وضع الامر والى على حسن المامورة واستحقاق المباشرة
به الثواب لان يكون العبد بحيث يصعب بالعدم وليس المراد ان عدمه هو المقصود بالافراج
من القوة الى الفعل وكونه متعلق المشيئة والقدرة بالذات فيقول لا يصح ان يكون المطلوب
من النسي الكف عن النسي عن اذ لو كان المطلوب ذلك فحين الغفلة عن المنهي عنه بان
لا يعرف العبد مثلاً الزنا وما يتيسر له وادعيه يلزم فوات الماحجب وهو الكف فيعاقب على
الفوت مع انه لم يقل به احد قلنا في الجواب لا تكليف للفعل فمن هو غافل لا يجب عليه شيء
حتى يما قبل تبرك بعد الشعار يجب العزم ولا يعاقب على تركه بناء على عدم المقدور الواجب
عليه واورده عليه بان يلزم ان يكون الرجل اشياء للزنا اذ لم يكف عنه ولم يفعل عاصياً والانصاف
الذي يحكم بخلافه واجب عنه بعض الاعاظم بان هذا اللازم يلزم وهذا العصيان مرفوع كافي
ان يصح ان التمس بالسيرة لا يكتب ثم قال والحق ان الجواب المذكور تنزلي والحق في الجواب
ان الكف انما واجب حصول حكمه عدم المنهي ومن الغفلة اذ قد تحقق عدم احرام نفسه قد الوسيطة

من غير عصيان لانقار سبب الوجوب وهذا الكلام في غاية التأنية والحاصل اي حاصل البحث
ان الامتناع الذي ترتب عليه الثواب لا يكون الا بالاثبات بالمقدور وهو الفعل في
الامور والكف في المنهي واما عدم الامتناع الموجب للعصيان فيكون تارة لعدم المقدور كما
في ترك الواجب فتترك الامتناع فيه لعدم الواجب المقدور الذي كان المكلف قادراً عليه
فيكون مقصر لعدم تعلق القدرة بتارة لعدم المقدور كما في فعل الحرام فان فعله شرعاً غير
وقد كسب بالقدرة ما هو شرعاً فيكون مقصراً واما عدم المقدور وبالذات المترب
عليه العقاب فلعدمه اي كونه معدوماً غير ثابت لا دخل له في شيء من الثواب والعقاب
فلا يرد ما قيل لو لم يكن عدم الفعل مقدوراً لم يترتب الاثم في ترك الواجب بالكف
لكنه مقدور بخلاف عدمه والتالي يظهر الملازمة انه لا معنى للمواظبة بالليس في قدرة العبد
وجه عدم التورود بامنه بقوله لان الملازمة بين عدم مقدورية عدم الفعل وبين عدم ترتب الاثم
تترك الواجب مستوعبة فان اقيم قد يكون لعدم المقدور اذ ان واجباً وان لو كان
العدم في نفسه مقدوراً قال بعض الاكابر هذا كيشف من جواز ان يكون مودى النسي الانتصار
دون الكف فان الامر مع كون المطلوب منه الفعل كما يدل على ان الاثم المامورة يستوجب
العقاب يدل على ان المباشرة بالنسي عنه يستوجب العقاب وكما ان عدمه ليس مطلوباً بالذات
من الامر لك الكف ليس مقصوداً من النسي بالذات واما وجوب الكف حين زوال الغفلة فهو من
دليل آخر وليس النسي والا عليه بل قصار امره الاشياء قالوا اي المتعذر لا يصح ان يكون الفعل
يبدأ على عدم الفعل قال الله تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة
هي المأوى من غير ان يخطط به الى فعل الفحشاء والمندوح انما هو الواجب او المندوب واذ ليس عدم
الفعل مندوباً فهو واجب فالعدم في النسي واجب بفعل القول بان التكليف لا يتعلق الا بفعل
قلنا القول بان يوجب على عدم الفعل منقطع بل انما يوجب عدم الزنا للكف عنه ولما كان هو صاحب
عدم الفعل نطق انه المندوح ليس لك بل المندوح بالذات انما هو الكف هذا مسئلة تنسب الى
الاشعرى ان لا تكليف قبل الفعل واستدل على نهييه بان القدرة عند الشيخ الاشعرى مع الفعل
فالفعل غير مقدور قبل المباشرة فالتكليف ان كان قبل الفعل يلزم تحقق التكليف بغير المقدور

والان كان جائزا عنده لكن قد اتفق جميع الفرق على عدم وقوعه وهذا الاستدلال في غاية الوجوه والسخاوة
لانا وان سلمنا ان القدرة مع الفعل لكن لا نسلم ان التكليف قبل المباشرة فكيف بغير المقدور
فان حاصل التكليف هو الطلب فالحال الطلب طلب الفعل عند القدرة ولما كان هذا الدليل مخالفا
بين البطلان اشتغل المصمميان فساد هذا الانتساب وقال هو غلط بالظهور وكيف
يكون هذا الانتساب غلطاً و يلزم على تقدير كونه صحيحاً نفى تكليف الكافر بايمان بل يلزم نفى
التكليف العامي مطلقاً والتالي بطم وجه الملازمة ان العامي مطلقاً غير مباشر للفعل المجتزئ ولا تكليف
قبل المباشرة واما بطلان اللازم فلان التكليف عبارة عن طلب الفعل والطلب لا يمكن ان
يختص مع المطلوب فالتكليف انما يكون قبل الفعل لا بعد ايه لو لم يكن التكليف قبل الفعل
يلزم نفى الاشتغال فانه اى الاشتغال باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف ولا يعلم قبله اذا كان
التكليف مع الفعل لان العلم بوجود الفعل غير معلوم ولا يمكن ان يكون احد المتضمنين معلوماً ولا يكون
الآخر معلوماً واذا لم يكن الوجوب معلوماً من تسبل ثم نسخ من المكلف او ان الوعد
ضرورية انه متفرع على العلم بالوجوب وهو لم يعلم بعد ومع ذلك اى مع كون هذا المذهب باطلاً
قد تبعه جماعة منهم صاحب المنهاج ولله در الامام اعرين حيث قال هذا من
لا يرتضيه عاقل لنفسه وقال الأمدى في الاحكام التكليف ثابت قبل اى قبل الفعل و
لا يكره الاشعر وينقطع بعده ايضاً اتفاقاً بين الاشاعرة وغيرهم واما الخلاف ففي
ان التكليف هل هو باق حال حدوث اى حدوث الفعل قال به الاشعرى وهو باطل لانه اى
التكليف حال الوجود كما يقال الطلب باق حين وجوب المطلوب كما ترى لان الطلب انما
يكون عند التردد في الايقاع ولا معنى للتردد حال الوجود اذا الطلب يقتضي عدم الوجود وحدث يقتضي
الوجود وفيما من التناقض بالانقياد اذا كان التكليف حال حدوث يلزم اجتماعا فيلزم اجتماع
المتناقضين قال في الحاشية وهذا اى ما ذكر في الكتاب معنى قول ابن الحاجب و اراد
ان تفيد التكليف به باق في تكليف بايجاد السوحيدي هو محال فلا يرد ما في
شرح الشرح وتبعه ابن الهمام ان هذا منغلطه فان المحال بايجاد المبرمج بايجاد سائر
حاصل بهذا الاجزاء وعبارة شرح الشرح كذا ما ذكره في تنبيه تعاريف التكليف حال حدوث الفعل

من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فانه المحال بايجاد الموجود بل هو سابق لا يوجد حاصل
بهذا الاجزاء ومنشاء ذلك اى انتشار ايراد شرح الشرح اسجاع الضمير اى ارجاع ضمير مولى
قول ابن الحاجب وهو محال الى الايجاد لانه التكليف فتأمل انتهت بمعنى ان هذا
الايراد انما يشار من ارجاع ضمير مولى قول ابن الحاجب وهو محال الى ايجاد الموجود وان ارجع
الى التكليف والتكليف طلب والطلب يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب فطلبه كاد
الموجود حين الطلب مع وان كان وجوده بهذا الاجزاء وقال ايضا من ارجاعه الى حواشي شرح
المختصر يمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود وتوجيه بان يقال لو كان التكليف باقياً عند وجود الفعل حدوثه
وهو يستدعي مطلوباً غير حاصل عند الطلب فالتكليف المقارن لزمان وجود الفعل فكيف بايجاد
ما قد وجد قبل هذا الاجزاء وهو زمان هذا الاجزاء وهو زمان التكليف ولا طلب فاستبان ان
ما قاله شارح الشرح من ان المعلقة لا تال ابن الحاجب قد يرد كلامه بالاشارة الى ان من
التكليف الايقاع في المشقة كما هو حقيقة ولا ريب في ان المتشكك وقع في المشقة وهو متوقع فيها
فالتكليف بهذا المعنى تحقق حال الوجود والبقاء ايضاً وقد يقال ان حقيقة التكليف يرجع الى
استحقاق الثواب بايمان المأمورية والغراب تبركه ولا ريب في وجوده حال البقاء ايضاً وقد
يقال ان مدار التكليف اشتغال الزمة ويحقق حال الوجود وحل هذا غير تام فان اشتغال الزمة
بالاشتغال غير معقول فانهم وما يقال يصح مقال ان التكليف متعلق بالمجموع من الفعل وهذا
يجلث شيئاً فشيئاً فيلزم مقارنته الى مقارنته التكليف بالحدوث اى حدوث الفعل
ولا يلزم طلب الموجود لانه انما يوجد اذا وجد الجزاء الاخير فمع انه لا يتم في الا نيات لاشياء انما تحدث
وفوق الاشياء شيئاً فليس لها الا الآن الحدوث فاسد لان الفعل اذا كان مستقلاً قابلاً
للاقسام الى الاجزاء كان الطلب المتعلق به محلاً للاجزاء وكل جزء منه مسبب لجزء من الطلب
فطلب الجزاء الاول ان كان مؤقلاً لم يطلب المطلوب الاصل والا فلا نزاع قال بعض الاكابر ان الطلب
وان كان محلاً الى الاجزاء لكن الطلب انما هو مجموع والفعل المتدرج شيئاً فشيئاً يصح ان يكون
متعلق الطلب في اول زمان وجوده والتفصيل ان الزمان ان كان مؤلفاً من الاجزاء والجزاء
كما يراه المتكلمون فيصح ان يكون الطلب بمجموع الفعل بالذات في اول جزء من زمان وجود الفعل

وان لم يكن لكان تلك الاجزاء كما يراه الفلاسفة متعلقا بطلبه في زمان بعد الاكل الذي فيه عدم
 الفعل معقول وفيه ان الطلب ان كان متعلقا بحدوث الجوع فان حدوث الجوع لا يلائم ليس ان حدوث
 الجوع وان كان متعلقا بان حصول جميع اجزائه فظاهر ان الطلب يتقطع قبل الجوع لا يلزم ان الطلب
 بعد حصول الطلب ولا يخفى ما في الطلب والحصول من الشافعية قالوا اي الاشاعة مستلزم على
 لبقار التكليف اي حال الوجود وان الفعل مقبل ودرج كانه اي المقدور اثر المقدرة وهو اثر ما حين الوجود
 مبهم التكليف به لانه اذا كان اثر المقدرة كان مقدورا او اذا كان مقدورا متعلقا بالتكليف التبعة
 اذ لا مانع من التكليف لا عدم القدرة وقد انتفى هذا المانع قال في الحاشية لا يقال لو كان
 عدم القدرة مانعا لزم ان لا يكون التكليف ثابتا قبل الفعل عند الاشاعة لان القدرة
 عند الاشاعة هي بمعنى ان الاشاعة قاطبة هي التكليف قبل الفعل واذا كان عدم القدرة مانعا من
 يلزم ان لا يكون التكليف ثابتا قبل الفعل او القدرة عند الاشاعة انما هو مع الفعل وليس قبله
 فلا يكون التكليف قبل الفعل لوجود المانع عنه وهو عدم القدرة قبله مع انهم قالوا بالتكليف قبل
 الفعل لانا نقول انما لم نعلم القدرة في زمان القيام الفعل فلا وجه لنا لم قبله فثبتت
 يعني ان المانع من التكليف هو عدم القدرة في زمان القيام الفعل فافتار القدرة قبله مع وجوده
 في زمان الايقاع لا يمنع التكليف به فالمانع ليس بوجوده قبله قلنا لا نسلم انه اشها فانه ثا
 للقدرة عندكم في الافعال لاني لايجاد ولا في الكسب ولما كان هذا الجواب مع كونه جديا غير تام
 لان المستفاد هو ان الاشاعة لا الوهمي الصورة وهو متحقق التبعة وهذا القدر عندهم مدار التكليف
 اذ هو يمنع آخر بعد تسليمه وقال ولو سلم ان الفعل اثر القدرة بناء على التامير الصورة الوهمي
 فلا نسلم انه يستلزم المقدرة اي كون الفعل مقدورا لان الفعل يجب بالاختيار لان الشئ
 ما لم يلزم به وجوبه او الواجب خارج عن تاثير القدرة قال في الحاشية بذكر دفع الاول بان
 المنفي للتاثير الحقيقي والمثبت بمعنى وجه القدرة المتقابلة مع الفعل ودفع الثاني
 بانه لا وجه عندهم عقلا ولهذا جحدوا تخلفا للمعلول عن العلة التامة ولهذا قدحوا في قولهم
 كما بين في موضعنا نمت يعني ان الاشاعة قاطبة فان الوجود المعلوم من غير ان يصير وجوده واجبا بناء
 على انهم قالوا الواجب تعاضد فاعل تخدير رجع احد التساو بين بارادة واختياره ومن ثم قالوا

بحدوث العلم وقد جازي وليس الحكم على القدم بان ما كان الواجب عليه تامة لا يجب وجوده فيكون
 قدما بالزمان وعادنا بالذات بان العلة التامة اذا كانت فاعلة بالاختيار والارادة فلا يجب شئ
 لوجوده باصلا بل يوقع المعلول في اى وقت شاء فلا يلزم القدم والمص لم يكتف بالنع الثاثة
 واردمت بالثالث وقال ولو سلم ان كون الفعل اثر المقدرة يستلزم كونه مقدورا فلا نسلم
 انه مانع من التكليف اذ لا بد للمانع من التكليف من وجود الفعل لن وم طلب الموجه
 وهو باطل كما سبق مستحالة القدرة شرط التكليف لثا قامين اهل التبعة فقبل الفعل عند ناو
 عند المعتزلة ومعه اس مع وجود الفعل عند الاشاعة قبل معنى الشرط عندهم ان لا يوجد الشرط
 بدونه ولا يستلزم وجوده وجود الشرط وشرط بهذا المعنى قد يكون سابقا على وجود الشرط كما في الشرط
 للسيرة وقد لا يكون بل يلزم في جميعه وجود الشرط اذا عرفت هذا فاعلم انهم انفقوا على ان القدرة
 شرط للتكليف بهذا المعنى فان قيل قد سبق من المعاد ان التكليف بالمتنوع جاء عند الاشاعة
 فلا معنى لكون القدرة شرط للتكليف يقال لعل المص لم يفتد بهذا الانساب الى الاشاعة لسا
 ان لا يهاى القدرة شرط الفعل اختيارا وهى اي ما هو شرط للفعل الاختيارى قبل الشرط قد
 قال في الحاشية ان تقول ان شرط الفعل اختيارا وهى صحة الفعل بالقدرة لا الهة
 نفسها ولا شك ان كون الفعل مما يصح ان ما يتعلق به القدرة مقدم على الفعل
 انتهت يعني ان شرط الفعل انما هو صحة تعلقه بالقدرة وهى متقدمة وكون نفس القدرة شرطا
 ممنوع وفيه ان الفعل مستند الى القدرة بواسطة الارادة فيكون متوقفا عليها ولو بواسطة لا يجب
 الفعل معها وهذا هو معنى الشرط فتكون القدرة شرط للفعل ايضا كما انها شرط للارادة فيكون القدرة
 نفسها ايضا شرطا فان قيل الشرط لا يلزم ان يتقدم على الشرط زمانا ضرورة ان تقدم الشرط على
 الشرط انما هو بالذات لا بالزمان ايضا يقال القدرة شرط بالمعنى الاول ولا بد فيه من التقدم الزمانى
 وثانيا ان القدرة لو كانت معه اس مع الفعل لزوم عدم كون الكافي مكلفا بالايضا قبله
 لانه غير مقدور له فذلك الحالة اي حالة الكفر فان القدرة مع الفعل وليس منهاك فعل ولا معنى
 للتكليف بغير المقدور وبطلان التالى ظاهر فان اجهل مثله انهم في الشرع وغير المكلف غير
 مذموم قال في الحاشية يعني لو لم يكن القدرة التي هى شرط للتكليف قبل الفعل بل

لزم انتفاء المصيرية عن الكافر الذي مات على الكفر لا يفرغ التكليف ولا تخفيف لا يفرغ وجوب
 الشرط ولا شرط لا يفرغ الفعل ولا فعل بالفرغ اذا قرأ الكلام هكذا اندفع انه لا يلزم
 من عدم المقدورية في تلك الحالة عدم التكليف فيها انتهت وجوب الاندفاع ان المقدورية شرط
 للتكليف اتفاقا فاذا انتفت بالكلية قبل الفعل نظر الى انه لم يوجد أصلا
 انتهى التكليف قطعا وصح انتفاء التكليف يلزم انتفاء المصيرية واذا انتفت المصيرية انتهى الزم
 مع انه مذموم في لسان الشرع واجيب عن الاستدلال الثاني من قبل الاشاعرة بان شرط
 التكليف عندنا ان يكون هو متعلقا بالقدره وضد ذلك في المواضع يعني ان شرط التكليف
 عندنا الاشاعرة ان يكون الفعل متعلقا بالقدره او ضده متعلقا بها ففي حال الكفر وان لم يكن الاسلام
 للقدره لكن الكفر الذي هو ضده متعلق بها واعتبر من عليه بان على هذا يكون التكليف العاجز واقع
 عند جرم قاطبة فلا يصح نسبة اختلاف فيما بينهم كما سبق واجيب عنه بان اختلاف المتقول فيما بينهم فيما
 بين كان فيما كان انتفت عايزا عنه ومن ضده ما انتفت فيما بينه من ايمان فلا منافاه
 اقول في تزييف الجواب المذكور ان الايمان من الكافر لا يكون مقدورا له مع انه ليس مخلوق
 الجاهل اتفاقا لاننا نعلم بالضرورة ان الايمان الكافر ما يمكن العبد عليه خلق الجواهر لا يمكن عليه
 اصلا بل الكافر عندنا كالكافر القادر على الحركة بلا مانع وعندهم كالمقيد فان المقيد له
 قدرة واراؤه لكن عروض المانع يمنع من الحركة فلا جل هذا معارض لا يقدر عليها لا اى ليس
 الحال على هذا الموال بل الكافر عندنا كالمقيد لكونه قادرا على الفعل اعني الايمان لكن سبق
 العقيد بالباطل التي هي المانع مانع عن ذلك وعندهم الكافر كالمقيد الذي لا يقدر على الحركة
 بوجها والتفرقة بين المقيد المتكبر عن الفعل والزمن العاجز عن ضرورة وانكادهم التفرقة بينهما
 صكابة والمخلص ان القول يكون شرط التكليف مقدورية احد الطرفين يستلزم ان يكون الايمان
 غير مقدور فيكون شبهة مثل الحركة من الزمن ما تفرقة به بينه قال بعض الاكابر ان الدلائل التي دلت
 على ثبوت شرط القدرة انما يدل على ان يكون المكلف بمقدور ان قال تعالى لا يكلف الله
 نفسا الا وسعها شاهد ذلك فانما يتبين من ضده لا يتبين فائدة جليلية لقوله ليس خلق الجواهر قاله في
 اثبات مذموم او لا انها اسم القدرة متعلقة بالقدره وتعلق الضرب بالمضروب

فان الضرب مصدر الاسم مقول منه اعني المضروب كالتقديره ووجوه المتعلق بالكسر بدو المتعلق
 بالفتح محال قلنا اولها الرفع منقوض بقدره البار تعالى فيلزم ان يكون قدرته تعالى
 بمقارنته مع الفعل مع ان الامر ليس كذلك ولا يلزم قدم العاجز ضرورة كون القدرة قدسية وبه
 بما مع الفعل فيلزم ان يكون الفعل قدسيا وهو يستلزم كون المتقول قدسيا وقدم العالم بطل عندنا ان
 كاذب قال في الحاشية اقول هذا يوجب ما ذكره الا ما مر الرازي من الجمع بين المذهبين
 ان القدرة تطلق على وجه القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك في نسبتها
 الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق ايضا على القوة المسجعة لشروط التأثير كدولة ولا
 انها لا تتعلق بالضدين معا بل هي بالنسبة الى كل مقدور وبها بالنسبة الى المقدور والآخر انها مع الفعل
 فلعن الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المسجعة والمقتضية على القوة العقلية - محصل ان القدرة
 معنيين الاول ان يكون مبدأ الافعال المختلفة وهي لا حال قبل الفعل ونسبتها الى الفعل وضده على السواء كما يتعلق
 بالقدره من ان يكون مبدأ الافعال المختلفة وهي لا حال قبل الفعل ونسبتها الى الفعل وضده على السواء كما يتعلق
 ضده مع كل شيء بالنسبة الى كل مقدور من الفعل ضده غير بالنسبة الى المقدور والآخر القدرة بهذا المعنى كون متعلقة
 بالفعل ولا تكون متعلقة بغيره فوالاشعري يقول القدرة مع الفعل القدرة المستجبة لشرائط التاثير وما لا قدرة
 قبل الفعل مجردة عن الفعل لا ينبغي انما قبل الفعل فانزع الى النزاع اللفظ ولا يخفى عليك انه يندفع
 مع النقص بقدره البار ايضا تقريرة انقص ان قدرة البار تعالى قدسية وبه بما مع
 الفعل فيلزم قدم العالم وجوب الاندفاع ان القدرة كما عرفت تطلق على معنيين احدهما مطلق القوة
 التي هي مبدأ الافعال وثانيها القوة المستجبة لشرائط التاثير والذي قال الاشعري انها
 مع الفعل هي الثانية والتي قالت المعتزلة بتقدمها على المقدور هي بالمعنى الاول والقدرة بهذا
 المعنى لا تقتضي ان يكون وجود المقدور معها حتى يلزم قدم العالم والتي تقتضي ان تكون وجودا
 معها هي بالمعنى الثاني وهي ليست بقدسية حتى يلزم قدم العالم ولا يحتاج الى جواب ضعيف
 ذكره من ان الفعل في الاصل غير ممكن فلا يتعلق بالقدره القديمة انتهت وفيه ان
 النقص غير منقطع لان القدرة التامة الالهية كانت قدسية يلزم قدم العالم وان كانت حادثة
 يلزم الاستعمال بالغير ولا يخلص الا بالقول في تحيزه خلف العلول عن التامة المستجبة لشرائط

التأثير وارتفاع الموانع اذا كانت مختارة مريدة لما يشار ويأبى ان يجر تخلف المعلول عن المعلول التامة
 المستحقة لتأثيرها بما يتعلق الارادة الازلية بوجود المعلول فيما لا يزال اذ وجود المعلول في الازل
 غير ممكن فيوجد حسب ما تحقق الارادة فلو وجد من قبل لزعم تخلف فان العلة انما تقتضيت وجود المعلول
 فيما لا يزال فاما لان المعلول نقصان ذاته غير ممكن الوجود في الازل فلا يفيض الفاعل موجوده في
 الازل وانما يفيض وجوده فيما لا يزال على وفق استعداد مادة فظهر ان قول المعصفي الحاشية لا يحتاج
 الى جواب ضعيف اه ليس بشئ بل يحتاج الى ذلك الجواب قطعاً ولهذا البحث تفصيل مذكور في
 علم الكلام قلنا في الجواب اولاً انه منقوض بقدره الباري الجريان الدليل فيما بان يقال
 قدرة البارئ تعالى يتعلق بالمقدور كعقل الفرب بالمفروب فيلزم ان لا يوجد بدون المتعلق فيكون
 معبراً عنها ليس مع ولا لزم قلم العالم ضرورة ان القدرة قديمة وهي جامعة مع الفعل فيلزم كون
 الفعل قديماً فيكون المفعول الفاعل هو خلاف ما ذهب اليه المسلمين كانه لا نسب ان تعلو القدرة
 بالمقدور مثل علق الفرب بالمفروب بل القدرة صفة حقيقية لها صلاحية التعلق فلا يستدعي
 وجود المقدور حتى يلزم قدم العالم وقاوا ثانياً انها هي القدرة عروها ولا يبقى زمانين فالقدرة
 لا يبقى زمانين فلو تقدمت القدرة على الفعل لعدم تعذرها فلم يتعلق بالفعل فلم يكن
 خلق القدرة فائدة قلنا عدم تعذرها عرض زمانين غير مسلم ولو سلم عدم البقار للمعارض
 فالشرط للتكليف الطبيعية الكلية التي تبقى بتوارد الامثال وان لم تكن افرادها الشخصية بآية
 ذلك الطبيعية متقدمة على الفعل لا الشخص المعين وقيل الدليل منقوض بالفعل المتحرك فانه يلزم ان
 يكون القدرة التي هي شرط هذا الفعل مقارنة معه وكونه تدريجي الوجود لا يقارن معه واجاب عن ذلك
 في الحاشية بقوله ولا ينقض بالفعل المستند لانه كما يحدث تدبيراً فكذلك التدبير كونهما يكونان
 متحققين المقارنة وفيه ما فيه انتهت وجهان البديهة شاهدة بان القدرة التي هي من صفاتنا
 ليست تدريجي الوجود بل هي صفة قائمة بنا وليست غير قارة الا ان يقال الضرورة في محل الخلاف غير
 مسهولة وقاوا ثالثاً لا يمكن الفعل قبله في نفسه لان تقدم الشئ على نفسه محال فلا يكون الفعل
 مقدوراً قبل نفسه والحصل انه لو كانت القدرة قبل الفعل فالفعل معدوم فيكون القدرة معدومة
 والشئ لا يكون محتملاً مع عدمه فيكون محالاً وهو غير مقدور وهو باطل كما ترى اما اولاً فلان وجود الشئ

قبل نفسه وان كان محالاً لكن تقدم المكانة غير محتمل وهذا كفي لتعلق القدرة في زمان وجوده واما ثانياً
 فلان الاستدلال لم يفرق بين كون الفعل مع عدمه غير ممكن وكونه في زمان عدمه غير ممكن والاول حق
 والثاني كاذب والظاهر هو الاول دون الثاني فيخرج القدرة بتعلقها بالامور المتضادة كالقيام
 والقعود والحركة والسكون وغير ذلك فالحكم اي للاشاعة فانهم لا يقولون بتعلق القدرة بالامور
 المتضادة كالحكم بان يكون نسبة القدرة الى الضدين على السواء ولا بد لابان يتعلق اولا
 بغيره ثم يتعلق باخر بل قدرة الحركة مغايرة لقدرة السكون فان القدرة عند عدم مع الفعل غير متقدمة
 عليه فعلى تقدير تعلقيها بالضدين معا يكونان معا فيلزم اجتماعها على تقدير تعلقيها على وجه البديهة
 فالقدرة المتعلقة بالضد الموجود والا لو كانت متعلقة بالضد الموجود آخر يلزم تقدم القدرة على
 المقدور واما العشرة فلما كانت القدرة عند عدم عبارة عن صلاحية التعلق بالفعل فهي متقدمة عليه
 وتصلح للتعلق به في زمان وجوده فلا مضائق في تعلقيها بالضدين معا وبذلك فافهم مسئلة قسم الحقيق
 القدرة المشتملة في التكليف الى مسئلة مفسرة بسلاطة الالات وحجة الاسباب
 نفسية للامور فان القدرة صفة حقيقية للقادر بها يتمكن على ان شارفعل وان شارفعل ويلزمها
 سلامة الالات وصحة الاسباب ضرورة ان الائتمال بالفعل لا يمكن بدونهما قال في الحاشية
 لانها في ما يتمكن به الما صادم ادعاء الما صديده بدنيا كان او ماليا ولا شكا في سلامة
 الالات وحجة الاسباب لازمة لها ودليل لوجها فاقبعت مقامها في تعلق الاحكام ثم لما كان
 من الممكنة الزاد والراحلة عندهم مع انه يمكن الجمع بينهما زاد صل الشريعة من غير جرم غالباً
 يعني ان الزاد والراحلة من القدرة الممكنة للجمع عند الحقيقة مع انه يمكن الجمع بينهما والقدرة الممكنة
 المشروطة في التكليف عبارة عما لا يمكن الفعل بدونه فيلزم خروجها من القدرة الممكنة وحيث بان يقال
 ان الجمع انما يجب بقدرة ميسرة اذ في شرا في القدرة على الزاد والراحلة وهما اذ يتان على اصل القدرة
 فقطص عند صدر الشريعة بان زاول في تفسير القدرة الممكنة لفظ من غير جرم غالباً وعلى هذا القدرة الممكنة
 عبارة عن ادنى ما يتمكن به الما صديده بدنيا كان او ماليا من غير جرم غالباً والمراو به ان يكون
 الما صديده مشتقة في اداء الما صديده في الاغلب فيكون الزاد والراحلة من الممكنة بهذا المعنى اذ انما
 ان سفر كالج لبعيد عن الكيفية بدونهما فيض الى المخرج والمشتق والحدان فيحمل التمكن على العادي في

جنس المكلفين في قدرة البعض على المشي كعدم تفكير البعض بالصوم في السفر انما حصل
 ان المعتمر وجوده يمكن العاوي في جنس المكلفين في اختصاصها وتعارضها على المشي وان كان يوجد فيه
 التمكن على المشي لكن لا يوجد التمكن في العاوي عن المشي المكلف بايج فقدره اشئ حاله حال من لا يتغير
 بالصوم في السفر فقدره البعض وان لم يتغير بالصوم في السفر لكنه يحسن بسبب التفريق في الجنس من شخص
 في قدرة ميسرة فاضلة في زائدة عليها أي على المكنة فضلا منه تعالى باليسر في
 قدرة يتكمن بها بعد من الفعل مع ليسر كقدره المشروطة في ايجاب الزكاة من المال الناس
 الفاضل عن احوال الاصلية الذي حال عليه احوال في زائدة على المكنة في الاكادى أي المكنة
 شرطا لا اداكل واجب لكن امكن الفعل بها أي هذه القدرة مع العزم وهو اداء الفعل غالباً
 فالواجب الاداء عينا لا مكان الا ادا وحصول موجب ولا موجب للانصراف عنه الى انقضاء فان
 فات الواجب من المكلف بلا تقصير منه بان نام حتى انقضى الوقت لم ياتم وجه القضاء
 عليه ان كان له أي لهذا الواجب خلف كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام
 عن صلوته او نسيها فليصلها اذا ذكر بان يتنقل في خلف وهو انقضاء ولا أي وان لم يكن له
 خلف فكل صلوته ايحد فلا قضاء لا تنفرا خلف ولا اثم كونه متفرغا على التقصير وان قصر
 في اداء الواجب دفوة باختيابه بان جاز الوقت ولم يصل مع التذكرة وعدم المانع اثم مطلقا
 سوار كان لهذا الواجب خلف اولاد وانما يجب الاداء في الاول فقط وان لم يكن الفعل بها اثم
 غالباً وجب الاداء لكن لا يجنب بل ينقل الى الخلف اعني القضاء ليسترتب القضاء عليه
 كالا هلية فلا جزء الاخير من الوقت اى الجزء الذي ليس الواجب كاسلام الكافر
 وبلوغ الهوى وافاقة الجمون وطهارة الحائض في الجزء الاخير من وقت الصلوة بحيث ليس اداها
 يجب الصلوة على كل واحد منهم في حق القضاء لا الاداء خلا فالزوا لا عبادة من لا يتخلله فان الجزء
 الاخير الذي لا يتخلله بعد على الفعل وغير المقدور غير مكلف به فلا يكون واجبا فلا يلزم القضاء فان
 فرغ الاداء قال في التحصير انما يجب على مولانا لا نه لا قطع بالجزء الاخير مكان الاخذ
 باليقاف بعد تعاضد الشمس كما حكى عن سليمان عليه الصلوة والسلام وعن يوشع عليه السلام وعند
 قيام الاحتمال وقوعه لا يقطع بالتضييق وعلى تقدير القطع يقع التناقض فان القطع عبارة عن عدم

احتمال النقص سوار كان احتمالا وقوعيا او عقليا فيندفع ما قال المصدر الما في التحرير بقوله اقول يلزم
 ان لا يقطع بالتضييق في شيء من الاوقات اصلا لان كل وقت يفرض يمكن ان يتبدل بوقت
 الشمس في التالى بطلان الشرع قد حكم بالضيق الوقت اذا قربت الشمس من الانقاف فثبت انه
 قد يقطع بتضييق الوقت عند الجزاء الاخير من كل صلوته وجه الاندفاع ان احتمال الاستدواء احتمالا
 وقوعيا عينا في عدم يقع على انتفاع ذلك وعلى ارتفاع هذا الاسكان الذي بل الوقوعى دليل بعد وايضا
 امكن ان يكون باذنه ياد اجزاء فيقسم الوقت كالنزاع فيه فان الكلام في الجزاء الاخير
 وعلى هذا التقدير لم يبق الاخير اذ انما الكلام في التضييق لا التوسعة والاستدواء بالمد والبط
 بان بسيط الجزاء الاخير الذي هو الجزاء الذي لا يتجزى ويمتد فيلزم بطلان القول بالجزء لان
 الاستدواء يوجب الانقسام وادور عليه بانماخذ الشق الاول ونقول الاستدواء انما هو زيادة الاجزاء
 كازوا ووقت الظهر في الصيف من الشار وقوله لا نزاع فيه في حيز المنع بل النزاع انما هو فيه اذا الكلام
 في الوقت المقنون اذ هو باجملة الاخير غير معلوم جزا ان يكون وسيعا وهو لا يمنع الوجوب واليه
 المناط للتكليف هو الجناء لا خيل المعاقبة الاخير العلى ولا يستدواء هو اخير في الواقع والا لا يكون
 اذ لا يجب النظم فقط وانما قال المناط هو اجملا والاخير الواسع لان محل الخلاف انما هو ان كان
 اهل في الاخير الذي ليس الاداء في نفس الامر ولا يخفى ان عدم القطع بالاخير غير مانع وفيه انه لا يتم الا اذا كانت
 الاحكام منوطه بالامور الواقعية وهو غير مسلم بل مناطها النظم فان ظن ان الوقت ضيق لا يجب الاداء
 او انقضاء لا يترتب الاعلى وجود القدرة المتوهمه وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليسترب عليه
 انقضاء فالا ولى ان يقال في توجيه مذهب الحنفية لا قطع لا مكان البقاء فيمكن ان يكون
 الاخير باقيا وتسع الواجب ولما كان لقائل ان يقول البقاء غير مانع فان الفعل اذا كان مستدرا
 كما صلوته كيف يحصل في هذا الجزاء الصغير قال وبطلان النطاق الكبير على مثل هذا الصغير بما
 قيل لو بدد المنع ان الزمان اقليل يسع الحركات الكبيرة والصغيرة واذا جاز النطاق الكبير والصغير
 على زمان واحد فلهذا النطاق احدهما على الآخر ايضا والافعال الحركات او مصاحبة لما فاراد
 الواحد اذا كان تسع الحركات الكبيرة والصغيرة فيجزان تسع الافعال الكبيرة والصغيرة ايضا قال
 في الحاشية ان قيل لزوم المحذور الاول وهو لزوم عدم القطع بالتضييق لاحتمال الاستدواء

مع كونه مقطوعاً بآق بعد اسے بعد التوجیه فی قلنا القطع بالتضيق فيع القطع بوجوه
الاخير لا قطع انقصائه والذالك كان ذلك القطع مقارناً للاخير فاما قلت قال
بعض الاكابر ان مدار عدم القطع بالانقضاء على امكان سكون الشمس مثلاً في موضع وهذا كما فيض
الى عدم القطع بالانقضاء فيض الى عدم القطع بالانقضاء فيض فيلزم المخدور البتة وهذا كله جدل
قال بعض الاكابر في حاصل ما في التحريم ليس الا ان الامتداد ممكن وليس الاستداد البقار ما هو في الشرع
الوقت كبه لو غ اظلل التلین فان یمكن ان یسكن الشمس فلا یبلغ التلین الا بعد حیوان فان اراد
بامكان البقار امكان بقار ما حده به الشرع كوصول الشمس الى موضع فهو الذي في التحريم فيرو
عليه ما ورو على ان في التحريم ان اراد امكان جز من الوقت فهذا غير معقول فان الزمان
غير قار عند الكل هذا ما يتعلق بالدلیل واما اصل المطلوب فاجدل فيه ان امكان سكون الشمس
وان كان احتمالاً لا یصحی لكن مخالفت للعادة المستمرة خارج عن الواسع فایقاع الفعل في الاخير اذا
كان خارجاً عن وسع البعد عاده فان استغنیف به تخفيفاً بحال العاد و قد سبق ان الاستغنیف
بالمستغنیف لانه محال وعلى هذا فذهب زفر و الشافعی اظهر الحق القول بترتب القضاء اما على نفس
الوجوب كما في التلک یعنی ان انقضاء بمعنى على اصل الوجوب وهو لا یستغنیف القدرة على الفعل ما امكان وجوبه
لما في التامم والمغنی علیه فان في الجزء الاخير يجب الصلوة باصل الوجوب والقدرة للمكلف على الفعل
فيه لانه لا یسعه فاقول الحكم الى القضاء قال العلامة الحافظ النبارسی فی المحکم فی بیان عدم صلوی الجزء
الاخير للفعل انه لا اقل في السببية من امكان الاجتماع مع السبب الذي بهنا الوجوب المقتضى
الى الوجود وهذا منتف في الجزء الاخير وفيه ان امكان اجتماع السبب مع السبب غير لازم الا ترى
ان شهود الشمس سبب وجوب الصوم مع انه لا یجتمع مع الصوم والصواب ان یقال الوجوب
انما یثبت حکم وهو الاداء وهما لا امكان للحکم اقتراب القضاء على وجوب جماعة من الاداء
لا على وجوب كل واحد منها لعدم وسع الجزء للفعل كل من سبب الاداء كل لكن يجب فيه جز من الاداء
وانما لم یأت به يجب القضاء كما في الفعل اذا افسد بعد الشروع فيه فانه يجب القضاء
حیاتیة بحفظ ما وجب علیه حفظ من الجزء المودع فلكل فيما نحن فيه لما وجب جز من الوجوب
باذراک الجزء الاخير من الوقت وجب قضاء الكل حیاتیة لما وجب علیه من جزه الواجب

فتدبا وجه ما قيل ان الشرع جعل الوقت سبباً للفعل كالصلوة مثلاً ولم يبيد في الشرع جعل اجزاء
سبباً لاجزاء الفعل استقلالاً من غير ان يكون في ضمن الكل فلا معنى للقول بكون الجزء الاخير سبباً
للجزء الاخير من الفعل واذا لم يكن سبباً لم يتحقق وجوب الاداء ولو باجزء فلا معنى لوجوب القضاء التام
بسبب وجوبه بخلاف النقل الذي افسد بعد الشروع ووقع ما ودي قرينة فيجب حیاتیة بالتمام واما
الثانية وهي القدرة الميسرة فيقتيد بها الوجوب في بعض الواجبات المستمرة بها فمما هي واهت
باقية تبقى الوجوب وحین ارتفاعها ارتفع الوجوب كالنكاح فان وجوبها مشروط بالقدرة المستمرة
فانه اس المال المودى في الزكوة شئ قليل من كثير ما بعد الحول وقد اعترض فيه الشارح جوبا
من الميسرة الاول كونه شيئاً قليلاً من كثير والثاني مرور الحول والثالث ان يكون مرة واحدة بعد
الحول فلا يجب الا بعد تحقق هذه الوجوه لا يحصل المال فقط بل يتحقق حلة هذه الامور فلو انشئ شئ منها
انتمى الوجوب ولهذا اي يكون وجوبها بالقدرة الميسرة يسقط وجوبها بالهلاکة على الملاك
المال والا يلزم انقلاب الميسرة اقال في الحاشية خلافاً للشافعي قياساً على الاستحالة علم ان الشافعي
خالفت في هذه المسئلة وقال انه لا يسقط الزكوة بالملاك وقاس على الاستهلاك ووجه
الفرق لئلا ان الاستهلاك تعدي على حق الفقراء فجعلت القدرة الميسرة باقية
تقدیراً لا ذاجلاً له عن التعدد ونظر الفقهاء انتهت يعني ان الوجوب يجب مع الميسرة فعمله تقديره وجوبه
مع الملاك فيقلب الميسرة اقلان الايجاب ايجاب الغرامة وهو تضيق والقدرة الميسرة جعلت
في صورة الاستهلاك باقية تقديره اجزء المكلف بالزكوة عن التبدیر بالمال الذي يتعلق به
حق الفقراء فقياس الملاك على الاستهلاك قياس مع الفارق ولهذا انتفى اي الوجوب
بالدين فان اداء الدين من التخرج الاصلية فلم يكن المال فارغاً عنها قال في الحاشية قيل
لو كان الدين مانعاً لوجب الزكوة لعدم وليس لكان مانعاً للكفارة بالمال
يعني اذا كان الدين مانعاً عن اداء الزكوة للتأني قلب الميسرة اقلان فلم لا يكون مانعاً عن الكفارة
بالمال بهذا الوجه يعني واجيب بمنع بطلان اللزوم كما ذهب اليه بعض المشائخ يعني
لا نسلم ان كون الدين مانعاً عن وجوب الكفارة بالمال باطل بل هو جائز واما اصل الدين
مانع عن وجوب الزكوة والكفارة ايضاً كما هو مذموب بعض المشائخ فبطلان اللزوم ثم وبالفقهاء

بأن يحجب الزكاة شكرا لنعمة الغنى وهو منتف بالدين والكفارة للزجر المستوفى لهذا
 يتأدى بالحق والصحة انتهى يعني أن بين الزكاة والكفارة فرقان الزكاة إنما وجبت أداها لشكر
 الممنوع ولا يكون ذلك إلا بتحقق الشرط المذكور وعلى تقدير كون المال مشغولاً بالدين لا يجب عليه
 شكر الممنوع لعدم الفراغ عن الحاجة الأصلية وانتفاء العلة التي هي نوع من تجليات الكفارة فانها
 إنما وجبت زجراً عن إيمان الكاذب والسير عن أثر الحنث ولهذا تأدى بالحق والصوم
 فلا يلزم سقوطها بزوال المال مسئلة تفقوا على أن القدرة المكنة شرط وجوب الاداء واخلفوا
 في أن يشار هذه القدرة شرط وجوب القضاء لا فاختار المصنف ما ذكره بقوله ولا يشترط القدرة المكنة
 للقضاء عندنا يعني إذا وجدت القدرة المكنة وجب الفعل فعند فوت القدرة في وقت القضاء
 لم يسقط القضاء لأن الاشتراط أي اشتراط القدرة لا ينافي التكليف فقد تحقق هذا الاحتياج
 لوجود القدرة في ابتداء التكليف أو عند وجود هذه القدرة يجب الاداء واجاب القضاء بقاء
 ذلك الواجب بعينه لا وجوب آخر لا فاختار السبب أي سبب الاداء والقضاء فاذالم
 يتكرر الواجب يجب تكرار القدرة فحصل ان القدرة إنما شرط لان التكليف لا يوجد
 بمرورها فاذما تحقق التكليف مع شرطه في وقت الاداء لم يمتح إلى اشتراط القدرة مرة أخرى
 التكليف القضاء أو لا التكليف فوجب على التكليف انما هو التكليف السابق بالاداء لا فاختار السبب
 الموجب للاداء والقضاء أو لا المكنة التكليف مكرراً لم يجب تكرار شرطه التي من جلبها القدرة
 واداء وعليه بوجه منها انه لا يتم الا على رأسه من قال ان سبب وجوب الاداء والقضاء واحد
 واما من قال ان وجوب القضاء بسبب منفصل فلا يتم أصلاً ومنها اننا سلمنا ان القضاء بقاء التكليف لا فاختار
 لا يلزم منه شرط اشتراط القدرة لا يجوز ان يكون بقاء القدرة شرطاً لبقاء الواجب كما ان شرطاً لابتداء الواجب
 منها ان التامم وانما على التكليف عليه مع ذلك بعد الانشاء يجب عليها القضاء ولا يتصور ذلك الا بان يكون في
 القضاء تكليف جديد وليس التكليف بالاداء حتى يقال ان تكليف القضاء بقاء فلابد من القدرة
 الجديدة وايضاً لو يجب القضاء لا بقدرة متجددة لولا يتم بالترك أي ترك القضاء
 بلا عذر للترك وقد اجتمعوا على التامم بالترك أي تأخير التارك للقضاء بعد ما فات عنه الاداء
 فعلم ان وجوب القضاء ليس بقدرة متجددة بل وجوب بقاء وجوب الاداء قال في الحاشية

يعني من فات عنه صلوات كثيرة مثلاً فترك قضائها إلى آخر وقتها الحيوة بلا عذر بناء على
 على ان القضاء مفسح يا ثم مع انه لا يمكن من الفعل لصيوع الوقت ولا تتم
 فرع وجوب القضاء فذهب انتهى يعني ان القدرة المكنة لو كانت شرطاً للقضاء كان القضاء وجوباً
 بقدرة حادثة في وقته ونعكس بعكس النقيض الى قولنا اذا لم يكن القدرة موجودة لم يجب القضاء
 اذا لم يجب عند فوت القدرة لم ياتم تبرك القضاء من فات عنه صلوات كثيرة وترك قضائها
 بناء على توسع وقت القضاء والتالي باطل فالمقدم مثلاً بيان الملازمة ان الوقت الاخير من القضاء
 ضيق لا تسع لفعل وقدرات القدرة المكنة التي هي شرطاً لوجوب القضاء فلو لم يجب القضاء فلو لم
 لا ينفي الى التام واما بطلان التالي فلا نقاد الاجماع على التام لما كان نقائل ان يقول ان قوله تعالى
 لا يكلف الله نفساً الا وسعها يدل على اشتراط القدرة في كل تكليف فيلزم اشتراطها في القضاء فلا يصح
 القول بعدم الاشتراط فيه اجاب عن المصنف بقوله فيكلف الله الاية بالاداء قال في الحاشية
 لان مقتضاها انتفاء التكليف عند عدم الوسم ولا شئت ان القضاء سبباً لا غاية
 يا ثم وان كان هذا التكليف السابق مع عدم الوسم انتهى ولما كان نقائل ان يقول ان لا يوجد
 تخصص أصلاً أو تخصيص بالتخصيص غير جائز اجاب عنه بان التخصيص يتحقق كيف وقد خصصه نص
 قضاء الصوم والصلوة يعني ان نفس الواو في قضاء الصوم وهو قوله تعالى فمن كان منكم مريضاً
 او على سفر فعدة من ايام أخر في قضاء الصلوة وهو قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او
 نسيها فليصلها اذا ذكرها فانها عامان شاملان للقادر وغيره فعلم ان الآية المذكورة
 مختصة بالاداء واداء وهرنا بان تخصيص قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها بهذين النصين ليس
 اولى من تخصيصها به بل هذا اولى فان العقل والى على ان التكليف مطلقاً لا يجوز من عاجز فيمتنع
 الله تعالى اقول اذا وجب الاداء في الجزء الاخير من الوقت كما اذا سلم الكافر في ذلك الجزء
 مثلاً فالاداء في هذه الصورة واجب لكن في حق ترتب القضاء فعلامت القدرة والقضاء
 بان مات في الجزء الثاني من الجزء الاخير فالتامم لازم على من يجب له الاشتغال لذته باشتراط القدرة فالتامم
 مشكل لانه متفرع على التقصير من العبد ولا تقصير في هذه الصورة قال في الحاشية واما كان
 التامم مشكلاً لانه لا تقصير من المكلف في فوات الاداء لانه غير مقدور له كان فاني

القضاء عاقل لا يسمي بالحيثية على هذا فالحق الفصل الرابع عشر
عليه ولا يمان قوله وكان تأخير القضاء جائزا أو منقوض بالرجح لان التأخير فيه جائز لانه موسع والجائز
لا تأخير فيه فيلزم ان لا يكون من وجب عليه الرجوع وفات عنه اثناع عشر اثم بالاتفاق واحتج ان التأخير
انما هو اذا لم تجزى الفوات واذا تجزى اليه فلا يجوز فارتكاب وجوب الاثم فاني بان قوله فالحق
انفصال الوجوب عن وجوب الاداء لا يظهر فائدة لانا سلمنا ان وجوب الاداء منفصل عن
نفس الوجوب لكنه غير واقع للاستكمال فان القضاء واجب الاداء ولا يفتقر في تركه فان التأخير
جائز والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب **الباب الرابع** بعن الحكم عليه وهو
المكلف اى اوقع عليه التكليف ففهم المكلف الخطاب بشرط التكليف عند تمام
في الحاشية اى تصرفا لمكلف قدر ما يتحقق عليه الامتنال لان يصدر عنه مكلف
ولا لازم الاداء وقد تقرر بعضهم ان المراد التصديق بالتكليف وهو باطل بوجوبين الاول انه يلزم على من يفتقر
الدور لان كونه مكلفا موقوف على العلم بكونه مكلفا او العلم بكونه مكلفا موقوف على التصديق بكونه مكلفا
فيلزم الدور وهذا انما هو على القائلين بان التكليف انما هو بالشرع ولا يمتد على من يرى التكليف
بالعقل كما لعنهم الله والثاني ما بينه بقوله وعدم تكليف الكفار تمت انما يلزم عدم التكليف للكفار لان الكفار
لا يصحون بالتكليف ولما انقضى الشرط انقضى الشرط ووافقنا بعض المجوزين لتكليف المحال
وخالف بعض آخرون لئلا ان التكليف طلب ليقوم معنى من المكلف امتثالا اى لاجل الامتنال
او طلب الوقوع من المكلف ابتداءا لاجل الابتلاء بان يغمر على الامتنال بالايقاع
ان لم يكن عنه وان يعتقد في الطلب حقيقة كما هو عند القائلين بالتكليف بالمحال وهى اى
الوقوع امتثالا او ابتلاءا من لا يشع له محال لانه اى الايقاع امتثالا او ابتلاءا فخرج العلم
اما الاول فلان الامتنال بدون علم غير ممكن واما الثاني فلان القائلين بتكليف المحال لم يجوزوا
التكليف بالمحال مطلقا بل جوزه التكليف بالمحال في الجملة بان يغمر على الطاعة مع عدم علمها
منه ويعتقد حقيقة وهو ايضا لا يصح بدون العلم وطلب المحال محال علم ما معنى باب الحكم فبقا
بعض الاصطلاح لا يمتد من قائل التكليف بالمحال لانه لا يسلم على راء طلب المحال محال فلا يمكن
ان يستدل بهذا فالاولى ان يقال فائدة التكليف الابتلاء عنده وهذا يقتضي من لا يحسن رله

فما استحال التكليف لانتفاء الفائدة قيل في حاشي ميراجان على شرح مختصر الاصول الان لا ندر
من البيان المذكوران التكليف ممن لا يفهم بشرط عدم الفهم محال لا في زمان عدمه
وكذا فائدة الامتنال او الابتلاء بشرط عدم الفهم محال لان الفهم لان الفهم ليس محال في
زمان عدم الفهم فالتكليف المشروط بالفهم وفائدة الامتنال او الابتلاء المشروطين بالفهم
ايضا ليسا محالين في زمان عدم الفهم وباجل ان اريد ان التكليف او الامتنال الابتلاء في كل
محال بشرط عدم الشعور فاستحالة التكليف او استحالة الفائدة المذكورة لازمة لكن غرض المستدل
استحالة التكليف او استحالة الفائدة المذكورة في زمان عدم الفهم وهى ليست بلازمة وان
ان التكليف او الفائدة المذكورة محال في زمان عدم الشعور فهو منوع واجاب عنه المص بقوله اقول
لما ثبت ان العلم من ضروريات حقيقة التكليف ضرورة تصورا لا امتثالا ولا ابتلاء فخرج
بدونه محال فجميع الاوقات فيكون التكليف بدون الفهم محال في زمان عدم الفهم اي قال
في الحاشية يعنى انما يباح ذلك لو كان الا فعدم تعار من التكليف
وليس كذلك بل لفقدان ما هو من ذاتياته وضروريات حقيقته وثبات الذات بل الذاتيات
مستترة لذاته محصلة انه قد ثبت فيهم ان الطلب عبارة عن طلب الفعل امتثالا او ابتلاءا او وقوعا
في زمان الفعل انما يمكن بعد تصور الامتنال والابتلاء وهو بدون تصور الخطاب غير ممكن فالوقوع بدون
الفهم محال فيكون طلبه لطلب الجمال وطلب المحال محال محال في جميع الاوقات ومنها زمان
عدم الفهم فيكون في الفهم محالا فخرج جواب ايراد القائل ميراجان ان الوقوع في زمان عدم
الفهم محال فان الفهم من ذاتياته وضروريات حقيقته وانتفاء الذاتيات يوجب انتفاء الذات
وفيه انما يتم لو كان الفهم من ذاتيات التكليف مع ان التكليف عبارة عن الوقوع المكلف
في الكلفة وليس الفهم واخلافه فمائل وبهذا يندفع ما اورد في التحريض بالالزام استحالة الامتنال
في ذلك لا يوجب استحالة التكليف اذ غاية تكليف المستحيل محصل باقى التحريض ان المستحيل الامتنال مع
عدم الفهم ولا يوجب ذلك استحالة تكليفه او غاية لزوم التكليف بالمستحيل وبلا فائدة الابتلاء ووجب
الالزام ذلك ممن يجوز تعذيب الطائفة بل هذا الزام اولى منه لانه تعذيب المعذور وتعذيبه ليس
باشد من تعذيب الطائفة بل الامر بالعكس ووجه الدفع ان الفهم من ذاتيات التكليف فانتفاء

يوجب انتفاء التكليف ضرورة ان وجود الذات مع انتفاء ذاتياتها محال و يندفع اليه ما في شرح
الشرح انه في قيام الدليل على من جاز التكليف بالتحال نظر اتم اكمل انتهت وجه النظر ان
يقول ان التكليف بدون الشعور مستلزم لتكليف المحال وهو جائز على هذا التقدير وجه الدفع اذا لم يكن القول
بوجود الذات مع انتفاء ذاتياتها واستدل على المذهب المختار بان لو صح التكليف بدون
الفهم وهو التكليف الفاعل لصح تكليف البها لكان ما لم يخلل الا عدم الفهم وهو لا يمنع
على هذا التقدير من تكليف الفاعل وتكليف البها ثم بيان فصوله الاول دون الثاني ترجيح بلا مرجح ويرى عليه
ما قيل ان لا يلزم ان لا يمنع تخيل الا عدم الفهم بل لعل البها لم يخلل الا عدم استعداد الفهم
في النزاع اشتراطه اي اشتراط استعداد الفهم واجيب عنه بان عدم الفهم بالفعل مانع بالذات للتكليف
والاشتغال والابتلاء وعدم استعداد الفهم مانع بواسطة والفاعل في البهية بيان في المانع بالذات فصوله
التكليف في الاول دون الثاني ترجيح بلا مرجح وفيه ان عدم الفهم بالفعل مانع للتكليف والاشتغال
والابتلاء بالفعل دون صحتهما بل المانع لهما عدم استعداد الفهم وكلام المستدل فيهما واجب عندنا
بقوله اقول بل فيه نزاع اي فلا يصح القول بان لا نزاع في اشتراط استعداد الفهم فاللناظر
هم المحذور من التكليف بالتحال لا غيرهم وتكليف من الاستعداد والفهم ليس بابعد من التكليف
بالتحال وادور عليه بعض الاعاظم بان هذا غير واث فان هذا التقدير لا يكفي في ثبوت النزاع بل لابد
من النقل فان نقل فلا دخل لكونهم محذرين والا فلا وجه له وحاصله انه لابد في ثبوت النزاع من النقل
فان وجد النقل فهو كاف ولا حاجة الى قوله هم المحذرون وان لم يوجد النقل فيقال لم يثبت تجوزهم
بتكليف كل محال بل لما يجوزون التكليف بالتحال في الجملة فيجوز ان يكون تكليف عدم الاستعداد
من المحال الذي لا يجوزون التكليف بقال في الحاشية على ان الكلام في تعلق التكليف بتخيلا
اسه تعلق التكليف بالقاء الما مود في المحال لا تعليقا اي بالبقاء في الاستقبال كما في
المعدوم والصبي فان الاول ليس بوجود ولا بد في التكليف التخييري من كون الخاطب موجودا
والثاني ليس من اهل الفهم ولا بد منه من الفهم واستعداد الفهم مع عدم الفهم لا يمنع انت
اختصاص التخييري بعدم الفهم وعدم استعداد الفهم بيان في عدم تعلق التكليف بالتخييري بل الحق
في ترجيح الدليل على صحة ما ذهبنا اليه من بطلان الثاني وهو قول المستدل لصح تكليف البها ثم

فان تكليف البهية بالشيء ليس بابعد من تكليف الانسان بالجميع بين التقيضين واذا
جوز هذا التكليف فلا بد من ان يجوز التكليف للبهية فلا يتم الدليل على ما هو مسلم عندهم و اشار بقوله على اسم
الى ان الدليل لا يتم عليهم واما على ما هو الحق في الواقع فلا مجال للنع فان بطلان الثاني يبرهي على
ان عدم استعداده لا ينافي عدم استعداده الفهم في البهية مع تماثل الجواهر كلها في الحقيقة
اعني الحيوانات والنباتات والجمادات وغيره من الجواهر وان كل شيء عجز الله تعالى الخلق اعني ان
المد تعالى قادر على ان يخلق الفهم في غير الانسان ايض محال تامل قد ذكرنا بطلان الثاني في جمل الاول
ان الانسان البهية في غير ما من الجواهر لانه لا يتحقق حقيقة الحقيقة والمثلثات في الحكم فثبت لا محالة
ثبت لا خرا بالنظر الى نفس الحقيقة المشتركة فاذا ثبت الفهم للانسان بكونه في البهية ايض بالنظر الى اتحاد الطبيعة استداد
الفهم فيها اي تحقق هذا التقدير كفي لصحة التكليف الثاني ان جميع الاشياء مخلوقة له تعالى وهو قادر على ان يخلق
الفهم في جميع المخلوقات سواء تحقق التماثل فيها او لا فكلها مستعدة للفهم بالنظر الى الخلق المختار قال في
الحاشية اشارة الى ان لا يمكن ان يقال المنفي هو الاستعداد العادي انتهت
محصوله ان الامكان قد يطلق ويراد به الامكان الذاتي وقد يطلق ويراد به الامكان الاستعدادي
الذي هو عبارة عن فقد شيء في زمان بحيث يوجد في زمان آخر وهو قد يكون عاديا او
غائبا في الواقع كقول الفهم للانسان وقد يكون غير عادي كالنطق في الحيوانات والجمادات فيجب ان
يكون المانع من التكليف في البهية عدم استعداد الفهم على سبيل العادة وفيه ان تحقق الاستعداد
يعاد في الانسان مع القول تماثل الجواهر في حقيقة في طبيعة الجواهر فيصير تحققه في البهية
ايض بالنظر الى الطبيعة المشتركة قال بعض الاكابر ويمكن ان يمنع الامكان الذاتي ايض قولنا ان الجواهر
تساو قلنا مسلم لكن غاية ما لزم هو الامكان بالنظر الى الطبيعة واما الامكان بالنظر الى الشخص فهو
في تميز المانع وبشئ يمكن بالنظر الى الطبيعة ولا يمكن بالنظر الى الشخص كالكيفية والجزئية وما قال بعض
الشرح ان الواقع على الانسان وعلى الطبيعة الجوهري هو الفهم الانساني ودون البهية فان الفهم
الانساني والفهم البهية متغايران فيجوز جواز احد المتغايرين على الطبيعة ودون الآخر وفيه ان ادخل
الفهم على الطبيعة الجوهري مع على سائر افرادها وهو كفي في المطالب اعني استعداد الفهم في الجواهر
وايضا ان كفي في التكليف استعداد الفهم مطلقا فاجوابه كلها مستعدة للفهم المطلق قالوا اي

المجوزون تكليف الغافل وهو من ليس له فهم الخطاب الاستدلال او لا تكلف السكران مع انه ليس له فهم الخطاب حيث اعتدب طلاقه والافواه هو سكران لا يفهم شيئا فصح تكليفه قال في شرح المختصر
قالوا لو لم يصح تكليف الغافل لم يقع وقود وقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتلا واما لا تكلف بوجوبها
واجب عنه اول ما قال المصنف هو ان ذلك الاعتبار ربطا للمسبب باسبابها وليس من باب التكليف
فافعال السكران اسلمت في اسباب الاحكام الشرعية اذا وجدت في غير المسببات كالصوم
لشهود الغنم يعني شهوة وشهر رمضان سبب لوجوب الصوم وكثرة القريب لوجوب اتقوا
ويرد عليه اول ان المسببات الشرعية لا يوجد بالاسباب الشرعية الا باعتبار الشارع وازداد لانه
الاثير نفس الاسباب فاذا اعتبر الشارع افعال السكران سببا باذ الزم موبها تها هذا الاعتبار
التكليف مما اودت حيا وثانيا ما قال المصنف اتقوا لا يشك بجهته اسلامه فاسكران ان كان كافرا
واسن في حال كفره يصح اسلامه وقد كان الايمان واجبا عليه فلا سلام اذ الواجب عليه وهو فرج
التكليف في وقت الاداء فيلزم تكليف السكران مع اتقوا القهر فيه وهو المطلوب واورده عليه
بان لا يجوز ان يكون كمال الصبي فانه مع كونه غير مكلف بالايمان لو اني به يصح ولا يجب تجديده بعد البلوغ
واسكران ايضا يجوز ان يكون غير مكلف بالايمان ومع هذا لو اني به لا يجب تجديده بعد زوال السكر
مع ان السكران الذي وقع النزاع فيه انما هو بسلوب العقل ولا نسلم انه يصح اسلامه
فان العقد القلبي لا يتصور منه الا ان يقال ان المراد به الاسلام انقصائه
فمن آمن في تلك الحالة يحسم عليه القاضي احكام المسلمين والحق
ما قال المصنف ان السكران من محرم كالخمر مكلف زجرهم عباداته
من الطلاق والاتفاق فلزامه الاحكام قيل المباح كما يكون على نحوين مباح الاصل كالصيد ويحرم
ما يعامل به معاملة المباح وان كان حرام الاصل وهو المستباح كاجزاء كلية الكفر عند الاكراه كالحرام
يكون على نحوين حرام الاصل كالزوجة المطلقة بالطلاق البائن من الصاحي ويعني بايعان طلاق
احرام وان كان مباحا بالنظر الى الاصل كالزوجة المطلقة من السكران الذي كلامنا فيه فانه ينظر
الى كونه من الغافلين يعني ان لا يعتبر طلاقه ولكن نظرا الى زجر الصاحي سواء كان هو السكران
في حالة اخرى او غيره يعتبر تلك التصرفات وما قيل في التكليف الزجر من نوع من التكليف

انما وقع في مطلق التكليف فاذا صح نوع من التكليف على عدم القهر صح المطلق فثبت المطلوب المختص
التكليفات الزجرية على السكران كالتكليفات الحقيقية ليست بتجديده بل ليس النزاع في الاول بل في الثاني
فاسكران الذي كلامنا فيه يعني من يميز بين الارض والسماء او وقوع الطلاق منه في تلك الحالة
يجب عليه الكلف في حاله والافواه التصرفات من السكران كانهما برزخ بين وقوع هذه التصرفات
من المكلف وبين وقوع هذه من الصبي والناثم والمجنون فاسكران من جهة عدم وجوب الكلف
من الزوجة عليه امتياز من المكلف ومن جهة وجوب عليه بسبب ذلك التصرف بعذر والسكران
عن الصبي واما انما لا يلزم مطلوب الحكم انما استغنى الرقة من الاحكام اللازمة للسكران ومن
وجه عدم لزوم الرقة بقوله انه الرقة لعدم الفقد والانه لم يمكان له ان يكفر والارادة لا التزم
الكفر والارادة ومن ثم تراهم يقولون ان التزم الكفر لازمه تراجعا بجانب الاسلام وهذا ظاهر
اذا كانت عبارات الكفر من السكران الذي كان قبل السكر مسلما او كان احد ابويه مسلما او اما اذا
كانت من الكافر فيغير العاقل الذي يلغ سكران فشكل الا ان عدم اعتبار عبارات الكفر في حالة السكر
رحمة وتفضل منه تعالى على العبد لكن لا يستوجب ذلك اعتبار الاسلام واما بل قضاء فقط
قال المجوزون في التكليف الغافل فانما لا تقرب الصلوة الاية فكل حال السكران ترك وهو حال عدم
الفهم فثبت تكليف الغافل واجاب عنه المصنف بقوله اتقوا بل فيه دليل على ان السكران لا ينافي
فهم الخطاب في الجملة كما يقتضيه حلا في حد السكر باختلاط الكلا والهديان لانه في هذه الحالة
شاع البتة فلا يكون تكليف السكران تكليف الغافل ولما كان تقاضى ان يقول انه اخرج الزوجة
في حد السكر عدم التمييز بين السماء والارض وبين الرجل والمرأة وهو حال عدم الفهم البتة فيلزم تكليف الغافل
قال المصنف في دفعه واعتبار حقيقة عدم التمييز في الحد العواجب للحد احتياط لان ميناة
على التمييز انما حقيقة انما اعتبر عدم التمييز في وجوب الحد لمطلقا حتى يلزم اعتباره في حق سقوط
الصلوة ايضا وصحة قوله تعالى حتى تعلموا حتى تيقنوا قالوا من العلم اليقيني لا مطلق العلم
لان قصور او قصور يقينا او جهليا او يقينا ولما كان مقتضى ان يتوجه ان ما ذكرنا ويل قال هذا
لا تاويل فيه فان الطلاق العلم على اليقين مثل في اللزوم وكذا اطلاق السكران على غلبة الكلام
فلم يكن تاويله والقوام الذي لا ينافي انما تاويل المذكور فهو عن السكران الصلوة في حال السكر

بناراً على ما ذهب اليه اهل العربية ان انتهى اذ ورد على القيد يرجع الى القيد لان الحال قيد لشيء الحال
وهو الفاعل للصلوة من حيث هو الفاعل فلا بد ان لا يساعده شأن النزول فان آخر بعد نزول هذه
الاية بقي مباحاً كما فصل في التفسير ويجوز عدم الورد وان الحال قيد لفاعل الصلوة من حيث هو الفاعل
فيخرج النسي الى السرك في حال الصلوة سواء كان اداء او قضاء فالبقي السرك مباح الا في غير حالة الصلوة
كحق لهم لا تست و انت ظالم اي لا تنظم فتعوت ظالماً فالتنبي عنهما الظلم لا الموت
فانه غير مقدر ومسئلة المعدوم الذي ليس بوجوده بالفعل مكلف خلافاً للمعتزلة كما اذا
اتبع التكليف الفاعل والتائم فالمعدوم المتيق بالانتفاء فلم يسعوا الاول وجوزوا الثاني ولما كان بذوالا
على انتفاء الخطاب الى المعدوم وقت عدم شفاهاً من ارادوا المص ان يبين معنى الخطاب بحيث لا يتصور
عليه ذلك فقال والمراد التعلق العقل لا التخييل قال في الحاشية وهو ان المعدوم الذي
علم الله تعالى انه لا يشاء ان يطاعه عليه حكم فلا ذلك بما يفهمه ويفعله في الامور التي انتهت
تفصيله على ما قيل ان التكليف عبارة عن القناع الشخص في الكلفة وهو يتصور على وجه واحد باليقين
فيما يستحال الزمة والاداء بالفعل كما في المكلف الجاهل بشرائط الاداء بالفعل وما يستحال
الزمة فقط بدون طلب الاداء بالفعل كما في التائم والشا اشتغال الزمة ولكن لا في الحال بل في المآل
كما في المعدوم الذي علم الله تعالى انه لا يوجد بشرائط التكليف فيتوجب عليه الحكم بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال
والاشارة لا ينكرون اشتغال الزمة بالفعل في التائم فلا يتفون التكليف فيه بهذا المعنى وانما
ينكرون التكليف التخييلي المتقضى لوقوع الفعل في الحال فالتنفي انما هو الوجوب المقارن للاداء
واما في المعدوم فانهما يثبتون التكليف التخييلي فقط وهو انما يقتضيه اشتغال الزمة وكذا وجوب
الاداء في المآل لا في الحال فالتائم وان كان في نفسه مباحاً للخطاب لكن وجد المانع في عدم الاداء
حين هو معدوم لا يصلح للخطاب اصلاً فلا يصلح للتكليف بحيث يوجب اشتغالاً في مباح بالفعل او
وجوب الاداء لك والدليل لنا على الجواز التكليف للمعدوم ان المعدوم مكلف ولا
اسه وان لم يكن مكلفاً لم يكن التكليف لازماً واللازم باطل فالمدوم مثلاً اما الملازمة فينبغي
بقوله انتهى فقه على التمسك باحد الوجهين المذكورين وهما اي التكليف اذ لا لانه عبارة عن خطاب
المعدوم ولا يرب في انه كلامه كذا اذ لا قديم والتكليف لما كان عبارة عن كلامه اذ لا

هو الامر والنهي يكون اذ لا ينفك واما كون كلامه قديماً اذ لا ينفك قال لا يستتاع قيام الحوادث
بذاته تعالى فلهذا قيل يكون كلامه حادثاً وهو صفة قائمة بذاته تعالى يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى
فيلزم كونه محلاً للحوادث هف وفيه كافي قال في الحاشية اشارة الى ما قاله المعتزلة من
ان كلامه حادث وليس بقائم بذاته تعالى والماذ لهب اليه الكرامة من ان كلامه
تعالى محدث وانه قائم به ليجوز لهم قيام الحوادث بذاته تعالى والتفصيل المذكور في علم الكلام
انتهت اعلم ان الدليل على ان قيام الحوادث بذاته تعالى محال وعلى ان كلامه صفة قديمة قائمة
بذاته تعالى فلا يقوم حجة على الكرامة القائمين بجواز قيام الحوادث بذاته تعالى ولا
على المعتزلة القائمين بان المحال انما هو قيام الحوادث بالتقديم والاطلاق حادث قائم بحسب خلق الله تعالى
وهو حادث فالحادث قائم بالحادث لا بالتقديم ولما ورد عليهم انه لا معنى لقيام صفة الشيء بالامر الا
والامر هو العمل المتكلم عليه بالقيام المبدئ ضرورة ان كل المستقضى يقتضيه قيام مبدئ الاشتقاق قالوا ان
المتكلم من يقوم به التكلم وهو عبارة عن خلق الاصوات والحروف ولا يرب ان الحق قائم تعالى
فقد وجدته على المشتق وهما كلام طويل فذكر في علم الكلام قالوا اي القائلون بان شئ التكليف
المعدوم انه لو كان المعدوم مكلفاً حال عدمه ويكون التكليف قديماً يلزم امر ونهي من غير معنى
لان التكليف امر ونهي سواء كان صراحة او ضمنياً وذلك اي تكليف المعدوم وطلب الايمان
منه سفسه وعبث لان المقصود من التكليف الاشتغال وهو لا يعقل من المعدوم قلنا انما
يلزم ذلك اي السفسه وعبث لو كان التكليف اولاً في التخييل والاقول اما لو كان الطلب ضمن
سبب كان اي سيوجب كون الطلب معلقاً على وجوده مع صفة التكليف فلا يلزم السفسه وعبث
كما هو الرسل صلى الله عليه وسلم في حقنا مع اننا كنا سعدوين في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم
قال في الحاشية هذا ادلى من قال صاحب المعاني كطلب العلم من ابن سبويه
اذ يرد عليه كما في مشرحه الموجه هذا كالعزم على الطلب لا الطلب نفسه لان وجه الطلب ان
المطالب حال فانهم انتهت وجه الادوية ان الموجود في العلم انهم على الطلب من الابن الذي
سيوجد لا الطلب نفسه من الابن اذ هو معدوم ووجود الطلب بدون المطلوب تحيل فليس
فيه الا العزم عليه بخلاف امر الرسول اذ فيه طلب من حدث مبدئ فيكون التمثيل به اوسع و

قد يوجد قول صاحب المعاني بان مراده من طلب العلم الطلب التعلقي من الاب والارباب
في تحققة منه لا الطلب التجزي في باب الحجة لا مضاعفة في طلب الطلب التعلقي على سبيل التوضيح
مشاكل في الاسرار التعلقي كيف لا العلم واما التجزي فيستدعي وجود المتعلق بالفعل
فالاول في وجه الاول في ما قال بعض الشراح ان التمثيل بامر الرسول تحريم الالزام عليهم
صراحة فان الكلام في التكليف الشرعي التعلقي ولا شك ان امر الرسول صلى الله عليه وسلم
في حق العباد الذين حدثوا بعد زمان النبي صلى الله عليه وسلم بالاجماع لك في التمثيل كانه اشارة
الى دليل آخر يلزم عليهم واما طلب التعليم من الابن المحدث فليس بتكليف شرعي من الشارع
كما لا يخفى وبذلك امكن الاستحالة انما يلزم على تقدير الطلب التجزي التعلقي
استدفع ما قيل في حواشي ميرزا جان على شرح مختصر الاصول ان تحقق المتعلق بدون
المتعلق مستلزم ضرورة ان لا يضافه لا يتحقق بدون المضاد اليه فلا سبي تحقيق المتعلق بدون
الماور به وذلك لان الامتناع امكن امتناع تحقق الاضافة بدون وجود المضاد اليه الذي
هو المتعلق انما هو في التعلق التجزي واما التعلق اي التعلق التعلقي فكيف لا العلم بوجود
المكلف وكونه في الاستقبال فتدبر في حال في الحاشية لا يخفى عليك ان اللازم من هذا
الكلام ان يكون الكلام النفسي الذي هو صفة له تعالى هو الذي يكون التعلق فيه
بالمكلفين عقلا ويكون التكليف بعد وجه لا يتجزأ وعلى هذا لا يكون له لول هذا الكلام
الذي فيه تجزئة التكليف كلاما نفسيا وقد صرحوا ان النفس لا اللفظ انتهت قيل
بدول الكلام اللفظي نفس المعاني من حيث هي هي ولا يلاحظ فيها كونه صفة له تعالى على وجه
التوحد والتفصيل فمع قطع النظر عن هذا المقام توجب عليهم الاشكال بان الكلام النفسي اعتبر فيه جهة
القيام به تعالى فلا يكون بدول اللفظ فلا يكون المعاني المفصلة من حيث هي هي التي هي لولا
الافاضة كلاما نفسيا عند فهم فلعلمهم تسامحوا بانهم جعلوا منشأ الدلالات ومبناها كما مقامها ولا شك
ان المعاني المفصلة الدلالات للافاضة القرآنية انما يحصل من الكلام الالهي القائم به تعالى
قيل انهم في حواشي ميرزا جان على شرح مختصر الاصول يمنع الملازمة المذكورة في بانها لا تلزم لزوم

والعبث فان السفة والعبث من صفات الاضال ولا يتصف بها الكيفيات والكلام المنفصل
والكيفيات وكون الافعال فلا يتصف بها ولا يلزم السفة والعبث واورده عليه المصنف بقوله لا لا
طلب والطلب يتصف بهما اجماعا فان كان الطلب من الصفات فبعض الصفات ايضا
يتصف بالسفة والعبث عند جميع العقلاء وان كان الطلب من الافعال فالتصاف بها ظاهر وهو
قال المستدل بدل الكلام ان التكليف طلب والطلب بدون المطلوب متعطل لا توجب عليه الاشكال
واعلم ان عبد الله بن سعيد من الاشاعرة ذهب مستخلصا عن المذاهب الى لزوم
السفة والعبث في تكليف العدم الى ان كلامه تعالى في الاكل ليس امر او نهيا او غيرهما
بل القديم هما القدر المشترك والاقسام من الامر والنهي والاستفهام وغير ذلك حادثة متعطفة بهذه
الاقسام فيما لا يزال بعد حدوث العلاقات والتعلقات وهذا كما انه جواب عن ايراد السفة والعبث
لك جواب عن ايراد المصنف انهم اذا لم يحقق الامر في الاكل فلا طلب حتى يتصف بالسفة والعبث
واورد عليه اي على هذا الجواب ان هذه الاقسام من الامر والنهي وغيرها المنفصلة الكلام
يستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع فلا يتصور عدم المشترك مع حدوث جميع الانواع
واجاب عبد الله بن سعيد بمنع انها امكن تلك الاقسام انما هي بل عارضة بحسب
عروض التعلق بحادث وبغيره فلا علة عن التعلق بحادث فكان في الاكل غير متعلق فلا يكون
فيه امر او نهيا وفيه ان غرض المورد ليس ان هذه الانواع انواع حكيم بل مراده انها انواع اصولية
ما يكون افراد متعطفة الاغراض والادبا بحسب الجنس الاصولي وهو ما يكون افراد متعطفة الاغراض
كونها من عوارض الكلام بحسب التعلق لا ياتي كونها انواعا بهذا المعنى واعتراض عليه المصنف بقوله لا قول
سلما انما ليست انواعا لكن الاشكال في انما اقسام ووجود المقسم بدون وجه قسم
ما محال وان كان التقسيم باعتبار العارض فيلزم عليه القول بوجود قسم مائة وهذا العلم
وهو لا يقبل مع انه قال ان القديم هما المشترك لا يتصور وجود المشترك بدون قسم والقول بوجود
المشترك بدون قسم مخالف لقرن قال في الحاشية لك ان تقول ان التقسيم بعد عروض
العارض ولا يخفى لفرق بين التقسيم بعد عرضها وبينة باعتبارها ولما كان العارض فيها لا
فعدم جواز المقسم بدون القسم محال فيه واما قبله فيجب تحققة ان كلامه تعالى صفة بسيطة كما لية

لما تحصل نوعي ونوعي اني لا يقصد به الخطاب بالفعل ويحصل في الايزال بحسب تعلقات تلك الصفة
الازلية اقسام معينة كالامر والنهي وغيرهما لا يوجد الا في ضمن واحد من الاقسام ففي الازل ليس مقسما
حتى يتبين خلوه عن قسم ما وفيما لا يزال بعد عرض العلاقات صار مقسما فلا يوجد الا في واحد منها ثم رو
بذا التوجيه يقول لكل الحق ان المعنى المقصود منه الخطاب ولا يعقل وجوبه لا بد من قسم ما فاعلم
انتم يعني ان المقصود من الكلام الخطاب والخطاب لا يعقل بدون قسم من هذه الاقسام فبجواز
وجود القسم بدون هذه العوارض بطل الخطاب فلا يكون المقصود من الكلام الخطاب والخطاب
الذي ليس المقصود من الكلام الخطاب بالفعل في الازل بل انما يقصد به في الازل وايضا لا يكون الحدوث
مكلفا اذ لا تعلق بمعنى لجواز وجود القسم بدون قسم من الاقسام في الازل لم يكن الكلام امر او نهيا
ولا شيئا من الاقسام في الازل لعدم التعلق في الازل والاقسام المذكورة تحصل بالتعلق في الازل
ولا تكليف في الازل فلا يكون المعزوم مكلفا وهو في المطالب قال في الحاشية لعل بسبب
يلتزم فيه ثم خذنا انتهت فيه ان كون المعزوم مكلفا في تكليف غيره ابن حيدر وهو ان
قالوا اي المعزوم لو كان الخطاب يلزم قدم عدم التناهي فان المعزومين غير متناه
فكذلك ما هو متعلق بهم من الخطاب فان الخطاب المتعلق بزيد غير المتعلق بغيره فيجوز ان
استحال التمس والجماب اولان المستحيل تعدد الكلام بحسب الوجود وهو غير لازم وان التعدد بحسب
تعدد المتعلقات تعدد اعتباري لا يوجب تعددا وجوديا والحال انما هو ذلك فانه اي الخطاب
صفة واحدة لازمة لا تعدد فيه بالذات كالعلم والقدرة والقسمة الى الانواع والافراد بحسب
التعلقات لا باختلاف الذاتيات حتى يكون التعدد فيها بالذات وعدم التناهي في الاعتباريات لا يحيله
البرهان وان كانت واقعة لان برهان البطل التمس انما يجزى في الامور الموجودة الغير المتناهية
هذا قال في الحاشية اقول يسكن الجماب ايضا بانه يجزى المتعلق في قسم قطبا بأكلية والاحكام الشرعية
أكلية متناهية وان كان التفصيل غير متناهية انتهت وفيه ان كلام المفسر في التفصيل وقوله عرف
بانه غير متناهية واعلم ان المعزوم قالوا ايضا لو كان الكلام ازليا لاستوى نية الازل والحسن
والقبح عندكم شرعي فوضعا لان تعلق كل شيء يلزم ان تعلق الامر والنهي بالفعل واحدا والجماب
ان الحسن والقبح بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة وان كانا عندنا شرعيين

لكن الحسن والقبح بمعنى منفعة الكمال والنقصان عقليان عندنا وهما مدار تعلق الامر والنهي
فلا يصح ان تعلق الامر والنهي بكل شيء حتى يلزم تعلقا بالفعل واحدا لاحاجة الازل الى ان
الصالح للتعلق بالامور المتعددة قد تعلق ببعض دون بعض احسنه كالقدرة حتى يرو عليه ما
قال بعض الاعاظم ان تعلق الصفة ببعض دون بعض مع صلوح تعلقها بكل ترجيح
من غير مرجح وهذا مناف للحكمة مسئلة الفعل الممكن احرز به عن الفعل الحال بالذات
وعن الحال العادة لانه وان جازا التكليف به لكنه غير واقع الذي ثبتت شرائطه ووجهه واما
تيمم شرائط وجوبه لا يكون واجبا فلا يصح التكليف به لانه طلب الفعل وطلب وجود الشيء من غير ان يجب
وجوده غير جائز اذا علم الامر انتفاء شرطه في وقوع الفعل من المكلف عند وقته اي
وقت وقوع ذلك الفعل مع جهل المامور بانتفاء ذلك الشرط عند وقت وقوعه هل يصح التكليف
ام لا قال الجمهور يصح التكليف بل يقع خلافا للمعتزلة والامام اي امام الحرمين وفي
الجهل يصح اتفاقا اي جهل الامر بانتفاء شرط وقوع الفعل مع جهل المامور بصح التكليف اتفاقا بمصدر
اتمام شرائط التكليف اربع صور بالنسبة الى انتفاء وقوع المكلف به الاثنان منها تحقيقان في
تكليف المتعالي الاول علم الامر مع جهل المامور وهذا التكليف يقع عند الجمول لفائدة الامثلة و
الحكايات الى الامام والمعتزلة والثانية علم الامر بالانتفاء مع علم المامور وهذا التكليف لا يصح اتفاقا
والثالثة جهل الامر مع جهل المامور وهذا التكليف يصح اتفاقا لفائدة الامثلة لا يقال قد تقدم
الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع ومعلوم ان كما لا يقع بانتفاء
شرطه من ارادة قديمة او حادثه فحكاية الخلافة مناقضة قال في الحاشية استبعد هذا
الخلاف من الامام وقال السبكي ما علم انتفاء شرطه على قسمين الاول ما يتبادر للذهن الى
فهو حين اطلاق التكليف كالحق والتميز هذا هو الذي خالف فيه الامام والثاني ما لا يتبادر
اليه كتعلق علم الله تعالى بان زيد لا يؤمن فان انتفاء هذا التعلق شرط وجوب ايمانه
لكن السامع يقضوا مكان ايمان زيد غيب ناظرا الى هذا الشرط وهذا
لا يخالف فيه الامام ولا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه انتهت اعلم ان

استبعدوا اختلاف من الامام لزوم المناقضة فالبسكه وقع المناقضة بالوجه المذكور وفيه قال بعض الاعا
 بما يحصل ان اختلاف انما هو في انتفاء شرط من شروط وقوع الفعل المكلف به فالفرق بالتباعد
 لا معنى له والمتم وقع المناقضة بقوله لا نأفلح ذلك الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتي
 والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض المحققين وهو شارح المختصر عند نقل الاجماع
 حيث قال الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع وان ظن قوام انه ممنوع
 بغيره فالخلاف ههنا في الوقوع للتكليف بما علم انتفاء شرط من شروط بعد الاتفاق على الصحة
 صحة ذاتية واورده عليه بما في شرح الشرح ان الاجماع منعقد على صحته بل على وقوعه فلا يتصور اختلاف
 في الوقوع اليقيني واعلم ان قال بعض الاعاظم في وقع المناقضة بما حاصله ان نسبة الخلاف الى المتواتر
 والامام باطل لانه لا يصح خلاف احد من يدعي التدين فضلا عن مثل امام الحرمين الذي لا يطول
 في العلوم الشرعية كيف ولا ضرورة ان يكون الكافر المهر الذي مات على كفه غير مكلف كاذبا و
 كذا العاصي ونسفي فائدة بليغ الرسل الى المصيرين عدم كونهم مكلفين بل يصير قتلهم عدم كونهم مكلفين
 في كفرهم تارك المأمور به المكمين للمعنى عنه واي شناعة فوق هذه الاستناعات فاحتج انه
 لا خلاف فيه لاهذه الاكام وفيه ان نسبة الخلاف الى المتعذر ليس باطل لانهم مستنون على
 عدم صحة التكليف كما سيأتي والاستدلال لنا ان العالم يصح التكليف بما علم انتفاء شرط
 من شروط لم يعلم احدا انه مكلف قبل وقت الفعل لاجاز ان لا يعاجل شرط من شروطه يعني
 ان يصح التكليف بالفعل الذي علم الامر انتفاء شرط من شروط وقوعه عند وقت ادعى تقدير عدم
 صحة التكليف لم يعلم احدا انه مكلف قبل وقت الفعل في يجوز العقل ان لا يوجد شرط من شروط
 جواز شعور المكلف واذا لم يوجد شعور للمكلف لم يعلم انه مكلف قبل وقت الفعل والقالي بط لانه
 يعلم كل احدا انه مكلف قبل وقت الفعل فالمقدم اليقيني باطل فثبت صحة التكليف بالفعل المذكور
 وقد انكر قوام العلم بالتكليف قبله فالقالي ليس باطل واجاب عنه المهر بقوله وذلك الامكان
 باطل للاجماع على تحقق الوجوب والتكليف قبل الفعل وشرط التكليف فهم المكلف والاجماع
 على تحقق الشرط اجراء على تحقق الشرط فثبت الاجماع على تحقق علم المكلف بدليل وجه الشرع
 بنية اداء الواجب اجماعا وهو فرع تحقق الوجوب قال في الحاشية ادعى ادلا منع

الاجماع فانه ذهب جماعة المصحة فرض الصوم بطلاق النية بل بنية ما بين يدي ان
 الاجماع على وجوب الشرع بنية اداء الواجب في حيز المنع فان ابا حنيفة واصلها جوزوا شروع لعدم
 الغرض بنية مطلقة بل بنية واجب آخر واما القول بانه لا اعتداد بالخالف في ذلك كما
 في شرح الشرح فلا اعتداد به لان المخالفين مجتهدون متقدمون فلا اجماع كما اتفقوا اشارة الى
 ضعف هذا القول لان الاجماع لو كان قبل ابي حنيفة واصحابه لعرفوه لانهم كانوا مهرة فخصيص الاجماع
 شئ شبيه فكيف يخفى عليهم ولو كان في زمانهم او بعدهم فلا اجماع الا بدخولهم فانهم من اهل الحل والعقد
 من المجتهدين الماهرين فالصواب ما افاد بعض الاعاظم ان ذلك الاجماع في الواجب
 والواجب العزمي لا في الواجب مطلقا ولا يرتب تحققه في الواجب الموسع والعزمي وبهذا
 كيفنا وثانيا منع فرع تحقق الوجوب بل يكفي الظن المبنى على الظن المسمى انما لا نسلم ولا الاعتقاد
 الاجماع على وجوب العلم اليقيني فان الاحكام الشرعية تدور على الظن فوجب الشرع بنية الواجب اليقيني
 على ظن السلامة بان لظن المكلف سلامة الى زمان ايقاع الفعل الا ترى انه يصح بنية فوظ الظاهر
 متكاملا احتمال عدم البقاء بصفة التكليف الركعة الثانية بخلاف موضع الموت وثالثا منع الاستلزام
 لان اللازم العلم بالوجوب وهو احد شرط التكليف بالضرورة لا يلزم منه العلم
 بالتكليف اذ يلزم به لجواز عرض المتأ وقت وقوع الفعل فكيف تليق وتيقنوا ظن
 بالتكليف لاحتمال بقاء التكليف الى زمان وقوع الفعل ويبقى التكليف بقاء واذا لم يلزم من
 تكليف الشئ العلم بالتكليف قبله فلا قباحت في ان لا يعلم احدا انه مكلف قبل وقت الفعل لعدم
 استلزام العلم وفيه ما فيه اتممت وجهه ان العلم بالوجوب اذا كان شرطا للتكليف بانفس
 وبهذا العلم بدون معرفة انه مكلف غير متصور او المراد بالوجوب اللزوم في الزمة وهو لا يتصور بدون
 العلم بطلب الفعل فها هو المعنى بالتكليف فكان العلم بالتكليف لازما قالوا اي المتواتر
 في الاستدلال على عدم صحة التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه وقت وقوع الفعل ما علم شرط
 غير ممكن ضرورة انه لا يمكن وجود الشرط بدون الشرط والامكان شرط التكليف قلنا في الوجوب
 الشرط الامكان العادي وهو لا ينافي امتناعه لانه علم ان الامتناع على ثمانية انحاء المتنع بالذات كالمع
 بين الضدين والمكن بالذات والامتناع العادي كالحق من القدرة الحادثة وحل الجبل والمكن

العاو حی المتنع بالغير كالایمان من امثال ابی جبل فجزان يكون الفعل الذي علم الامر اشتراط شرط
 متنع بالغير وهو علم الامر وكما عايد يا فتحة التكليف فلو ان اراد بقوله لم ياعده شرط غير ممكن انه
 غير ممكن في ذاته وجوب العادة في غير مسلم لان الايمان من امثال ابی جبل ممكن بالامكانين مع اشتراط
 شرط وان ارادوا ان غير ممكن بسبب عدم الشرط وهو الاشتناع فمسلّم لكن لا نسلم بطلان التالي
 فان شرط التكليف الامكان العادى وهو متحقق وقلنا ايضا هذا الديل منقوض بوجه الامر لعلم
 الشرط في الواقع لان ما شرط معدوم في الواقع وعدمه محمول عند الامر غير ممكن في الواقع ففقدت
 شرط التكليف فيلزم ان لا يصح التكليف بر مع انه يصح اتفاقا فان قيل مدار التكليف على علم الامر
 بانتفاء الشرط لا على الانتفاء في الواقع فاعده شرط اذا لم يعلم الامر بعدم شرط ممكن اطلبه على حسب طئه
 نعم نعم علم بالانتفاء لا يصح اطلب يقال هذا غير صحيح اذ لا دخل للعلم في الامكان والامتناع
 فانه اى العلم بالامكان والامتناع تابع للمعلوم يعنى ان المعلوم ان كان ممكنا فعلم ممكن وان
 كان متنعاً فعلم متنع لان العلم يكون سببا للامكان والامتناع كيف والامكان لا يكون بالغير
 فاذا كان متنعاً في نفسه متنع التكليف بالانتفاء شرط اعنى الامكان قال في الحاشية اقول
 ولست ان نقول العلم وان لم يكن له مدخلية في امكان الشيء وامتناعه لكن له دخل
 في طلبه وعدمه فانه اذا علم وقى عديم الطلب اذا علم عدمه وقى ميمنه بخلافه لانه لما احتل
 الامر عند الامر لا يمتنع الطلب هناك صحت له والحسنة انتهت يعنى ان وان لم يكن ممكن بالعلم
 متنعاً ولا بالعلم لكن العلم باستحالة الشيء يمنع الطلب اذا كان الاستحالة مجهولاً فمستحسن
 الطالب لا يكون التكليف به متنعاً نعم هذا الطلب لا يمكن من الامر الذي يمتنع جهلاً بشئ من الاشياء
 كالواجب تعالى وقولنا ثانياً لو صح التكليف مع علم الامر بانتفاء شرط يصح مع علم
 المأمور بها متنعاً وشرط وقوع الفعل ايضاً لان علم المصالح مشترك بين علم الامر وعلم المأمور والمالم
 لكن هو ما فاعلم عن التكليف على تقدير علم الامر بعدم فلا يكون مانعاً على تقدير علم المأمور بعدم
 ايضاً واللازم اعنى محو التكليف فيما اذا علم المأمور بانتفاء شرط وقوعه باطلاً اتفاقاً للملزوم
 مثله ان لا يصح التكليف مع علم المأمور عند الكل قلنا نعم اجواب عنه ان ما ذكرتم في الملازمة
 في غير المتنع ان لا نسلم ان المانع على تقدير علم المأمور ايضاً عدم الحصول بل عدم صحة التكليف

في تلك الصورة لا انتفاء الفاعل من التكليف وهي الامتثال او الابتلاء بخلاف ما اذا علم الامر لانه
 يتحقق فيه فائدة الابتلاء ويروى عليه اقال بعض الاعاظم فانه يتحقق الابتلاء مع علم المأمور ايضاً فان
 غرم على الفعل وكى لانعدام شرط الحق الثواب والا لا فالحق ان علم المأمور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف
 مستثناة اسلام الصبي للعاقل صحيحه في حق احكام الآخرة بالاتفاق بدليل صحة اسلام
 ابي موسى بن علي رضي الله تعالى عنه واما الخلاف في الاحكام الدنياوية فذهب الشافعي الى
 عدم صحه اسلام الصبي في حقها والامام ابو حنيفة يقول يصح اسلامه في حقها وجعل اسلامه لم يمتنع
 رضي الله تعالى عنه وليد علي بن محمد الثاني رضي الله الاول قال في الحاشية دوى ان علياً رضي الله
 تعالى عنه امره في هجراته في ثمان وعشرين سنة على اختلاف الروايات قال في جامع الاصول في صحيح
 انه آمن قبل ان يبلغ الحلم ولم يعبد الاوثان اصلاً قالوا ويحيى النبي صلى الله عليه وسلم اسلامه
 فانه كان يصلي معه يعنى ان علياً رضي الله عنه آمن في صحابه وصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وصح رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة ولا يتصور ذلك بدون صحيح الايمان كما لا يخفى وقد
 يقال ان تصحيحه في احكام الآخرة فقط كما ذهب اليه الشافعي ونفسه مسلم والكل
 في تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا يثبت اقراره الكفار ونحو ذلك ولهم ببقائه صلى الله
 عليه وسلم صحه في هذه الاحكام وانما قيل في العبادات فقط يعنى ان ما ذكر من صحيح الايمان
 على رضي الله عنه بدليل صحيح صلوة انما يدل على صحيح اسلامه في حق احكام الآخرة من قوله
 وغيره واما دلالة على الصحيح في احكام الدنيا من جوامع الميراث من الكافر وبين زوجة الكافرة
 فلا يجوز ان يكون اسلامه الصحيح في حق احكام الآخرة دون الاحكام الدنياوية كما ذهب
 اليه الشافعي فلا يثبت ما ذهب اليه ابو حنيفة وانما يثبت لو ثبت ان علياً رضي الله
 عنه جرم عن ميراث ابيه الى طالب ولم يثبت ويكن ان يقال من قبل حنيفة لتصحيح اسلامه
 في حق الصلوة دلالة على تصحيحه سائر الاحكام يعنى ان صحه اسلامه على رضي الله عنه يدل على صحه اسلامه
 في احكام الدنيا ايضاً فان امر الآخرة اقدم واهم من امر الدنيا ومن ثم يحكم باسلامه كما هو عليه
 قبلتنا في حجتنا حتى جرى عليه سائر الاحكام المتعلقة باسلامه فانه انتهت وقد يستدل على الصواب في حق
 احكام الدنيا بان الصبي واجب المرحمة وليس من اشرار عليه من عاد الكفر بالنظر الى الاحكام الدنياوية

سيما اذا كان الصبي على قفا وسريره صافية عن الكدورات فانه يرغب بطبعه الى ان يجري عليه الاحكام لاسيما
 في الدين وتنفير عن الكفر كتفكير المؤمن النار وليس النصل والاجتماع والا على عدم الصحة وان قيل
 الدليل على عدم الصحة ان في صحة اسلام الصبي ضرر في احكام الدنيا وهو كونه مخروما عن معرفته الكافر
 مثلا يقال لما كان عارا الكفر اشهد من راس جميع الاضرار جحنا الصحة على عدمها قال في الاحكام اسلام بنبوت
 اصل وجوب الايمان عليه اے على الصبي العاقل لا يثبت وجوب الاداء لزم المشقة
 مع قصور البدن فاذا اسلام وقع فرضا مستقلا في الزمة كصوم المسافر ولا يتوجب اخطا في وجوب
 الاداء لتفريغ الذمة لانها فرغت من قبل فلا يجب تجديد الاداء بالغا قال في البلوغ ذهب في الاسلام
 الى ان الصبي اذا كان عاقل لا يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه ادائه لان نفس الوجوب ثبتت
 باسبابه على طريق الاجراء لم يخل عن فائزته وحدوث العالم وهو سبب متبقي في حقه والامام خطا فانما
 هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو اؤس بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يثبت
 التسلل اسلاما لغيره الا لزم تجديد الايمان بعد البلوغ فانصبي يصح عذر في سقوط وجوب الاداء لانه ما كان
 السقوط بعد البلوغ بعد النوم والاعاء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يخل السقوط بحال والصبي لا ينافيه
 فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو ياباه بعد اعراضه القاضى عليه في فرق بينهما و
 نقلا اے اصل الوجوب عن الصبي شمس الاثم لعدم حكمه وهو جيب كاداء قال في البلوغ
 ذهب شمس الاثم الى انه لا وجوب عليه بالم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكم وهو الاداء
 لكن اذا ادعى يكون الايمان الموقوف فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا
 فاسبب المحل قائم فاذا وجد وجه المسافر اذ صلى الجمعة ليقع فرضا وفيه نظر لا لان اسلام حكمه ذلك
 اے حكم نفس الوجوب وجوب الاداء بل ذلك اے وجوب الاداء حكم الخطاب والناكحة
 اے حكم اصل الوجوب محذوف كاداء عن الواجب قال بعض الاعاظم ليس لغرض الاسلام دليل على ثبوت
 نفس الوجوب واما عدم وجوب التجديد فلعله لاجل حصول المصلحة لان نفس الوجوب كالمسافر اذ صلى
 الجمعة ليقع فرضا ثم قال وفيه لافرق بين الايمان وبين سائر العبادات فما وجه تخصيص اثبات
 نفس الوجوب للايمان دون وجوب الاداء وما حاصل ان ما ذكره الاسلام في الفرق بين الايمان
 وانصلاوة في جبر الخفاء مسألة العقل وهو كما قيل عن كل من عمل يستدل باستعماله في معرفة الاشياء

ويدل من الغائب الى الشاهد ويقال له في عت الفلسفة القوة العاقلة والقوة النظرية والظاهرة
 فيفسر بالآلة الفهم شرط التكليف لذه الفهم وصورة القياس من المساواة وهو ان العقل شرط الفهم والفهم
 شرط التكليف وشرط الشرط شرط منتج ان العقل شرط التكليف بانضمام هذه المقدمة الاجنبية
 وذلك اى العقل متفاوت بالشدّة والضعف ولا ينافي التكليف بكل قدر متساو بل
 رحمة تعالى اقتضت ان ينافي بتقدير معتد به فانيط بالبلوغ عاقلا غير ممنون لانه منقطع كمال العقل
 سواء وجد كمال العقل به او لا لان من البالغين من نقص عقله من بعض المراتبين كالرخصة في
 السفر ينافي على المشقة والمشقة امر غير مضبوطة فانيطت الرخصة على السفر لانه منقطع المشقة سواء
 وجدت المشقة او لا فالتكليف دائر عليه اے على البلوغ عاقلا وجودا وعرضا كما الرخصة دائرة
 على السفر وجودا وعرضا قال الديهقي الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها العاقل المتخذ
 كانت تتعلق بالتميز انتهى بهذا ال على ان تعلق الاحكام بالتميز صامسا بغير عام المحذوق وصار
 مناط الاحكام على البلوغ واذا ثبت ان مناط الاحكام بالبلوغ لا يجب ادعاء شئ على الصبي ولو كان
 عاقلا خلا لا ينافي منصبه الماتريدي قال في الحاشية وعليه كذا من مشائخ العراقة والحقيقة كذا في العقل
 انتمت لعله قال في نسخ تعلق التكليف بالتميز فقط في جميع الاحكام وبان مناط الاحكام بالبلوغ عاقلا
 لكنه خصص حكم وجوب اداء الايمان بالعقل احتياطا وخلافا للمعتزلة فانهم اے الامام با
 منصور منادوا المعتزلة ذهبوا الى ان العقل لا ينافي العقل وان كانوا قائلين بكون جميع الاحكام
 بالعقل غير متوقف على الشرع لكن بعد ورود الشرع لا بد لهم من ان يقولوا ان حكم العقل ان
 مطابق حكم الشرع فيقول والافرد وفيلزمهم انهم تخصيص وجوب اداء الايمان بالعقل من عموم
 النسخ خلافا للفقهاء ابي زيد حيث قال لوجوب حقيق الله تعالى من الايمان وغيره
 عليه اى على الصبي الا ان الاداء فيما سوى الايمان سقط بعد الصبي بقصور البدن ولما
 ولا على عدم وجوب اداء شئ على الصبي ولو كان عاقلا قوله صلى الله عليه وسلم نعم القلم اے
 الحساب والمواخذة عن ثلاثة عن النبأ ثم خوليتي قطوع الصبي حتى يحتكم وعن المجتهد حتى يعقل
 فثبت انه لا يجب اداء شئ على الصبي وفيه انهم خصصوا الصبي العاقل عن الصبي المذكور في
 هذا الحديث بالعقل الاحتياط على امر موافقا لقول الامام الاعظم لا عذر له في الجهل بخلافه

ولما كان القائل ان يقول انه لو لم يجب ادائه شيء على الصبي فلا وجه لعرض الاسلام على الصبي لاداءه الصبي
 الامر الصبي لاداء الصلوة التي هي ليست بواجبة عليه اجاب عنه المصنف بقوله وعرض الاسلام عليه بعد
 اسلام ذوجه يعني اذا سلم زوجه الصبي فيعرض الاسلام عليه فان سلم في له ولا يفرق بينهما
 فهذا العرض لصحة اسلامه الصبي كالمسلم حيا به ايسر العرض بوجوب الاسلام
 على الصبي لان الاسلام ليس بواجب عليه وان صح عنه فان قيل لما قصد النكاح بعد اسلام زوجته وبعد
 عرض الاسلام عليه عدم قبوله حرمت عليه زوجته ووجب عليه الكف عن الاستمتاع منها كان الصبي
 مكففا فلا يصح قوله لا يجب ادائه شيء على الصبي يقال انه بسبب ايمان زوجته انقطعت الولاية عن
 غير المؤمنين وهو يفتي في النكاح لغزوة الانقطاع والاجتناب عن الاستمتاع وعدم التواثر
 وغير ذلك ومن ثم ثبت انقضاء الزوجية بغيره ايسر ضرب الصبي بعشر ايسر بالبلوغ
 ايسر عشرتين على الصلوة تأديبا للاعتقاد بالصلوة كي لا يفتقر عنها بعد البلوغ لا تكليف أي لانه
 مكلف بها وهي واجبة عليه فان قيل ارادة التاديب والا اعتياد من الامر خلاف الظاهر فلا بد من
 دليل على ارادة يقال البريل اذ اذل على عدم الوجوب على الصبي فلا بد من حمل هذا على التاديب جمعا
 بين التاديب والاعتياد في الاستدلال على عدم وجوب ادائه شيء على الصبي عدم نفاسه تكلم
 الصبي الملهقة التي قربت الى البلوغ ولم تبلغ لعدم وصفه الايمان قال الامام محمد الملقبة اذا لم
 تصف الايمان حين بلوغها لا يفسخ نكاحها بخلاف البالغة فانه يفسخ نكاحها اذا لم تصف الايمان
 ويروى عليه ان هذا قول المجتهد ولم يثبت اتفاق القاضى والمعتزلة في ذلك ولم يثبت نص واجماع فيه
 فلا يصلح وليلا على القاضى والمعتزلة لا الزا ولا تحقيقا ولكن الاجواب بان المعتزلة لم يدعوا الاجتهاد
 في الفروع واكثرهم يابون فيها للائمة الخفية فيصالح وليا عليهم قول وفيه انه لا يملك على نفسه
 الوجوب للايمان عن العاقلة والاجاب قال بعض الاعاظم انه لم يقصد الدلالة عليه بل على نفى وجوب
 الاداء فانفس الوجوب فان كان فلا يضرنا ولنا في الاستدلال على عدم وجوب شيء على الصبي
 المعامل على القصة خاصة انه لو كان كل من احقق الالهية سورة الايمان واجبا عليه
 ثم سقط الوجوب دفعا للحرج كما هو منه لكان الاتية به مع بالواجب لانه صار مخصصا
 في لزوم الاداء بغير الصبر كما لمسا فذا صام واللازم وهو كون الصبي موديا للواجب هو الايمان

باطل بالاتفاق ولا يروى عليه ان يكون رخصة اسقاط فلا يكون الصبي المودى لما آتاه الواجب
 لانه اذا كان رخصة اسقاط سقط عنه اصل الوجوب ولم يبق في ذمته بل نحن قائلون بنسخ اصل
 الوجوب بطلب القاضى اثبات اصل الوجوب واستقاط وجوب الاداء فلا يكون رخصة اسقاط فيكون
 الصبي المودى لما آتاه الواجب وقال المصنف في جوابه وليس هذا رخصة اسقاط لعدم الاشم بالصل
 بالمعزلة بالاتفاق ولو كان رخصة اسقاط لاشتم بالفرقة كما في صلوة المسافر اذا صلى اربع ركعات
 كالهلية وهي في الشرع عبارة عن كون الانسان بحيث يصلح لان يتولى به الاحكام الشرعية
 ككاملته كمال العقل والبدن وها حين البلوغ عاقل لان كمال العقل كمال البدن وكمال البدن
 بالاحكام فلا يكمل العقل حتى يبلغ احكام فانا ط كمال العقل بالبلوغ وهذا من وضع الله تعالى يضع كل
 شيء حيث يشاء فيلزم بالامر تعالى وجوب الاداء ايسر وجوب ادائه جميع الحقوق المترتبة
 وقاصرة لقصر احد هذه الصلوات العقل القصور بغيره والمتعلق بالباية فانه قاصر العقل فان كان
 قويا ابدن لانه في الشرح عبارة من بلغ لم يتبدل رخصة بل يشبه رخصة بالاعتدال
 بالما بينه والثابت معها ايسر مع الالهية القاهرة صحة الاداء ايسر صحة ادائه جميع العبادات
 البدينة لا وجوب ادائها ولما كان المعنوية فخالصا للصبي في بعض الاحكام اراد ان يفصل في
 الصبي ليقاس حال المعنوية عليه فقال بالتفصيل في الصبي ما يكون من الاحكام مع الالهية
 القاصرة اما حق الله تعالى فهو ثلاثة حسن المراد من حسن المحض بالاسقاط حسنه بحال وتقليم
 والمراد به بالاسقاط محض حال وبين بين ايسر حسن باعتبار قبح باعتبار ما لم يجد وهو الذي
 روى فيه مصابح العبد بحسب الشريعة وهو ايضا ثلاثة نافع محض في الدنيا وضار محض في
 الآخرة فانه من محض لا يسيطر حسنه بحال
 حتى لو قتل المكره على الكفر لمكان باجرا وفيه نفع محض لانه مناط مسعادة الدار الآخرة
 الآخرة فظاهر وانما السعادة الدنيوية فلا يصير بالايمان مصوم الدم والمال معزايين الانام
 واذا كان حسنا فمضافا لغيره فيصح الايمان منه ايسر من الصبي العاقل قيا سوا حسنا
 ولما كان القائل ان يقول كل انشاء لم يعتبر اياه وجعله الايمان مثل الصبي الغير العاقل اجاب
 عنه بقوله لا يجوز ايسر المنع من الشرع لو وجد ولا يليق به هذا هو القياس يعني لا يليق

بجانب الشارح ان لا يبرأ من ائمة عليهم السلام ولا يلق ان تترك صدره وهو الاقرار مع التبرؤ من
 الذي يناط به سعادة الدارين بخلاف الصبي الغير العاقل الذي صدر عنه بلا عزم وقصد ليق
 مثل كلمات الطير غير قابل للاعتبار البتة ثم لما كان القائل ان يقول ان في اعتبار ايمان الصبي ضررا
 من حرمان الميراث اذا كان المورث كافرا وضرر فرقة زوجته اذا كانت الزوجة كافرة فكيف يمكن
 الايمان نفعا محضا اجاب عنه اول بقوله وضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح كلفا القريب
 والزوجة يعني ان ضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح ليس بينهما على الايمان بل كلفا القريب
 والزوجة وهذا هو الاستحسان فان كفر بهما مع ايمان الموجب للنقصان الديني وانقطاع الولاية بسبب
 حرمان الميراث فان قيل ان المشهور فيما بينهم ان الاحداث ايضا اهل اقرب الاسباب
 والايمان اقرب زمانا اهل الاحداث المذكور فيجب ان ينسب الى الايمان لا الى الكفر لقال في ما قبل
 اذا كان الاقرب صاحب ايمان غير صالح نسبته المفطرة اليه وثانيا بقوله ولي سلم ان الضرر
 المذكور حدث من الايمان فهي بالتبع واما بالذات فحقه شقوة يدرى وهم من شئ يثبت تبعها
 لا قصد القتل لجهة القريب من الصبي مع ترقب المقتول قال بعض الاكابر حاصل ان
 الايمان في نفسه خير حسن ولا ضرر فيه وانما وقع في الضرر باعتبار وقوع اتفاق ان ايمان صادقت
 كفر المورث والزوجة بهذا الاعتبار وقع احرمان والفرقة ونظيره جهة القريب وقبولها فان تلك القريب
 موجب لعقوبة فالبتة نفسها ليست بمقتضية اهل خروج الموهوب عن ملك الموهوب له ولا قبولها
 ايل بل الخروج لانه صادقت ملك القريب فالبتة موضوعه بالذات للملك واما خروج فقد يلزم
 خارج بالتبع والثاني ان اهل القريب المحض كما ذكرناه من شخص اهل الآخرة فلو لم ينعى الدين
 اتوا هم كفارا او تلك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين فالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم
 ينصرون واما في الدنيا فقلنا ان من الميراث عن الوصي المسلم وجوب القتل والزم بحجة والقياس
 ان لا يصح منه لانه ضرر محض والصبي محل الرحمة والشفقة وعليه الشافعي وابو يوسف هما
 يقولان ان الكفر لا يصح من الصبي لكن ابو يوسف في صفة ايمانه وافق ابا حنيفة لانه لا يقع محض الكفر
 ضار محض فالوجه فيمنع من ايمان وصية الكفر في حق احكام الدنيا وفي عدم تصحيح كفه في حقها
 موافق للشافعي وهو يحكم بعدم تصحيح الاسلام والكفر في حق احكام الدنيا والحاصل ان الشافعي

استعمل على صفة وهو الصبي المستحق لعقوبة فلا يصح منه الكفر ولا الايمان الاحكام الدنيا وفيه عقوبة كحرمان من الارث
 وتفرق الزوجة وقال ابو يوسف ان الكفر ضار محض فلا يصح واما الايمان فهو خير محض واما لزم الضرر بالتبع
 فيصح لك يصح كفه واستحسانا عندنا في احكام الآخرة فقط دون احكام الدنيا ليعلم الفقهاء
 بيننا وبين الشافعية حتى لو مات الصبي الكافر لا يصح عليه اتفاقا وبين المسلم وجب الاتفاق في الحياة
 يقولون فان الكل متفقون على ان العبادات التي ياتي بها الصبي العاقل نافذة
 انتهت قال بعض الاكابر عبارة احوال شيت في هذا المقام وقع سهوا من قلم الناسخ بل هو من القسم
 الثالث وهي العبادات البدنية والمالية مثلا فان ظاهر ان وقوع العبادات نافذة لا يدل أصلا
 على ان الكفر من الصبي معتبر في حق الآخرة ووجه بعض الشراح بانه قد ثبت بالحديث انه اذا اقر المشرك
 الاعمال بالنيات ان ثوابها منوط بها وذا بالاجماع كما ينطق بكتب الأصول والفقه واذا ثبت
 اتفاقا ان صلوة الصبي نافذة في الآخرة فقد صححت واثبتت في استحباب
 الثواب واذا اعتبرت في الثواب اعتبرت في العقاب ايضا فانه لا فرق بينهما اذا كان الصبي
 عاقل صاحب الالبته فكيف الصبي العاقل لانه اختار الكفر بالبتة والقصد فيه تب عليه العقاب الآخرة
 وهذا وجه الاتفاق في صحة كفه في احكام الآخرة وفيه انه قد مر انه قد صح كفه في حق احكام الدنيا
 عندنا وفي حق احكام الآخرة اتفاقا واحكام الآخرة مثل وجوب صلوة الجماعة واستحباب الدعاء
 والصدقة لا يصل الثواب في الآخرة الى الميت المسلم وترثها لميت الصبي الكافر كما لميت البالغ
 الكافر لكن الصبي غير قابل للعقاب فليصل العقاب عليه كبعيد عن الحكيم العليم لان رحمة سائبة على غيبة
 مخالفت اوصول الثواب لايمان الصبي لان رحمة وسعت كل شئ فجعل لهم اتفاق الكل على ثواب
 عبادات الصبي العاقل سببا لاتفاق الكل على صحة كفه في حق احكام الآخرة بالتوجيه المذكور ليس
 يشترط على ان الثواب والعقاب ليسا من الاحكام بل هما من احوال الاحكام وعدمها واعلم انه
 اورد على اتفاق صحة كفه الصبي العاقل في حق احكام الآخرة بان كتب الكلام مشحون بالاختلاف في
 تعذيب مغاير الكفار بين اهل الحق فينبون الى الامام الاعظم التوقف والى الاشعة العفو واما
 لاتفاق واجوب ان الاختلاف في العقاب لا ينافي الاتفاق على صحة كفه في حق احكام
 الآخرة وجملا استحسن ان الكفر محض مطلقا لانه عبارة عن العقائد الفاسدة فيكون فيها محضاً

فلا يسطع بعد غير مسموع وهو كونه محلا للرحمة قال في الحاشية وانما لم يسمح لان الكلام في صبي
 عاقل مناظر في التجايد ومحنة الرسالة ويلزم المصمم عوج لا يبق في صفة شبهة كذا في التقدير
 فخلا عن الكشف انتهت يعني ان الكلام في صبي عاقل مناظر في التوحيد والرسالة فافادنا
 جميع محض مع وجود العقل والاعتياز لم يكن مفقودا فلما كان العذر غير مسموع والاولى في وجه الاستحسان
 ان يقال ان الكفر محذور مطلقا وانما يجوز ان يلزم على الصغار الحكم بصحة كفر الصبي في احكام الدنيا
 ليس بجزء من محرم ككفره للتأديب فان لم يجرى ولم يرغب عن صح كونه في حق احكام الآخرة اليه وانما
 كونه فتيب امرا لانه لو لم يجرى بالمرث بالردة ولما كان القائل ان يقول اذ صرح كفر الصبي وورد في
 لا يقتل بالردة كما يقتل البالغ بها قال وانما لم يقتل بل قبله لانه في مقتل الصبي لا بد من اهل الجوارح
 اسما لم يردوا على من اعلمها كما لا يقتل المردة المردة لانها ليست من اهل الجوارح ولو كان لا يرد
 سببا للقتل فقتلت المردة المردة ايضا فقل ان الرجل المردة انما يقتل بسبب خوف الخوارج من المسلمين
 ولما كان القائل ان يقول انما ارتداده بعد وقوع الارتداد يلزم ان يقتل الصبي المردة بعد البلوغ والنحو
 من اهل الجوارح قال ولا يقتل بعد البلوغ لان في محنة اسما مخرجا فادبر العلماء فاوردت شبهة
 في ثبوت الردة في حال الصبا فلا يوجد موجب القتل وهو الردة في حال الصبا فينقض فقط اعتباره
 فلا يعود بعد البلوغ فلا يقتل بعد البلوغ لعدم وجوبه فلا يرد ما قال بعض الاعاظم ان الشبهة الدرية للقتل
 هي الشبهة الناصية في ثبوت السبب نفسه لا الشبهة الواقعة في كون السبب حيا والارز ان
 الاثبت ان في السبب المختلف فيه ولا ثبتت بغير الواحد وهذا السبب الذي هو الردة تحقق بعد
 البلوغ بلا شبهة فلا يصح الدرر وجب عدم الزور وان لا يعود بعد البلوغ ولو فرض العود فلا يعود الا ما كان قبل
 ما كان قبله لا شبهة الردة وهي الشبهة في وجوده الموجب فتقدر ان يجد بعد البلوغ البتة والثالث
 وهو الدار بين الحسن والنج كالمصلح فاحاطتها من العبادات المبدئية فانها مشروعة
 في وقت دون وقت آخر كما لصلوة مشروعة في اوقات المكرهية والصوم في ايام الحرم
 وغير مشروعة فيما عدا ذلك عليها فلا يصح وجوبه الاداء على الصبي المخرج مع سقوط مشروعيته في بعض الاوقات
 يصح مباشرة اياها في بعضا يصح بدون اذن الولى لا يصح تشويعها والقبض الثواب الاعتياد
 بدون اذن الولى لا يحتمل العذر بالهلاك للثواب والاعتناء عليه كاعتناء علة الانسان ولا يلزم عليه

اداء شي يصح كونه مكلفا فلا يلزم المضي عليه بالشرع ولا يلزم القضاء بالافساد بخلاف ما كان حالها
 من العبادات كما لا يصح منه لان فيه ضررا لا يدرى عدم الوجوب وانه ممنوع ومجوز عن الشرعيات المالية ويجوز
 المحرم على الصبي واداءه بان الضرر في الشرعيات المالية من العبادات في الدنيا وفيها ثواب
 في الآخرة وثواب الآخرة اكثر خيرا من الضرر في الدنيا فيبقى ان يصح منه اداء العبادات المالية الثواب
 العظيم والمرتبة في هذا في المنع واجاب عن بعض الشرح بان الثواب الشرعيات المالية مشكوك ولم
 يشك في نفس قوله في هذه المادة والضرر في الدنيا بتضييع المال يمتنع فالتقول بصحة الزكوة ترك المرتبة
 الواجبة لان فيه اثبات الضرر اليقيني بتوقع انتفاع الوهي وبذلك ليس بشي لان ثواب الايمان بالنسبة ثابت
 بالاجماع وبما هو القائل من ان البتة فتواب الآخرة للصبي بالبتة يمتنع قطعاً والرابع وهو حق البعد
 كقولنا الهبة يصح مباشرة منه بلا اذن ولعله لانه لقم محض للصبي واجب المرتبة
 وهذا القسم مشا للقسمة الاول فانه من حيث ذاته حسن ولكن قد يلحقه ضرر بالتبع في بعض المواد كما ذكرنا
 هذا القسم جالب لنفع من حيث الذات وان كان قد يلحقه ضرر بالتبع لما اذا كان الواهب مخادعا
 بالبتة للموجب كقاطع الطريق يهب الانسان لطيفين قلبه فيقتل في الطريق فيقول له بلا اذن
 الوهي فيضي الى الضرر بالتبع لكن لما كان هذا الضرر قليل الوقوع لا ينبغي ان يترك الحكم المشتل على الخير
 الكثير في حق الصبي الذي يجب المرتبة عليه لوهم الضرر القليل الوقوع ففتح باب صحة المباشرة
 لجلب المنفعة الكثيرة بدون اذن الوهي مرتبة البتة فلما ان في عالم الاجاد لا يترك الخير الكثير للشر
 القليل لك في عالم الاحكام لا يترك الحكم المشتل على الخير الكثير في حق الصبي الذي يجب عليه المرتبة
 لمرض لوهم الضرر القليل الوقوع ولذا لك اساهل ان مباشرة النافع المحض يصح من الصبي عاقل
 من غير اذن الوهي للمرتبة يجب جرح الصبي المحض اساهل الصبي الممنوع من القسم السادس مثل الاجارة
 والبيع وغيرهما من المعاديات من غير اذن الوهي اذا استاجر نفسه من غيره اذن الولى وفرغ
 عن العمل هم بطلان العقد الذي عقد بلا اذن الولى اذا كان الصبي حرا يعني ان القياس ان
 لا يجب الاجرة لبطلان العقد فان عبارة الصبي لا اعتبار له في القسم السادس بغير اذن الوهي فلو لم يجر
 فيه الضرر بلا انضمام اساهل لكن الاستحسان يقتضي وجوب الاجرة اذا كان الصبي حرا سوار
 يتضرر بعد العمل بالهلاك او النقصان او لم يتضرر لانه لا يتحقق انقص في حق اخر حتى يجب قيمة بالهلاك

والنقصان فانه لا قيمة له فاذا فرغ من العمل مع العقد في حق الاجرة على كل تقدير لا نهى عن شقة محضه بل
العمل موجب للاجر المسمى بعد العمل للرحمة والشفقة وكون ابرائش لا ليس له علاقة مع العقد بخلاف
العقد اذا كان محجوراً سواء كان صبياً او بالغاً كما قال امام العبد المحجور اذا جرت نفسه بلا اذن سيده
يجب له الاجر بشرط السلامة بعد الفرج عن العمل فلو هلك نفسه او عضوه في هذه الاجارة فالقيمة
واجبة لا الاجر لان المستاجر ليس غاصباً لا يستخذه من غير اذن السيد فاذا ملك وجب القيمة
عليه وملك العبد بالنعمان فله ان يستخدم ملك نفسه فلا جرم واستحق الصبي المرحوم بالصا والمصلحة الخ
القيمة وهو مال قل من سهم القيمة مع عدم جواز شقها القتل اى القتل اجماعاً وبدون ذلك
من الولي لا لاجتماع لان عدم جواز الشهود انما كان لرفع احتمال ضرر الموت اما خرج مع عدم الوجوب
عليه فاما بعد الجهاد وانهدام الاعداد حال اخذ القيمة نفع محض فحكم بالاستحقاق للرحمة والخامس وهو انصار
الحض كمالا لا في حق الله والحق تعالى عليه ونوباً ونوباً عليه كما لا يعلل عليه اى
على الصبي غير الاى غير الصبي كالولى والقاضى فلا يصح طلاق امراته منه ولا من الولي الاول
تظاير واما الثاني فلان ولاية الولي للشفقة ولا شفقة فيه ههنا لكونها ضرراً شخصاً ولا ولاية انما هو لادفع
المفسدة فان قيل انما يقفروا وقد ينتفع بالسبع والاجارة فينبغي ان يعيد من القسم السادس الذي ينفق
مشوب بغير يقال الضرر فيها ظاهر وهو ضرر وهما من ملكه واما النفع فاقبل القليل في الدنيا وهو غير معتد
فلا يعيد من القسم السادس واما العتاق والعتق فلو نوى فيما لله تعالى فله التبرعات المالية
من العبادات داخله في القسم الثالث قال شمس الائمة السرخسى زعم بعض مشائخنا ان هذا الاى
حكم الطلاق غير مشتمل على اصله ان امراته لا يكتلن خلا للطلاق صارت في هذا الحكم كالاجنبية
فان الطلاق يملك لملك الحكم تلك الطلاق من لوازم ملك النكاح ولا ضرر فيه اى في
ملك الطلاق حتى اى ملك الصبي للرحمة بل في عدم الملك ضرراً انما هو اى الضرر في الايقاع
فلا يصح الايقاع لكن ربنا شمس الزوجة مفترضة عظيمة ولا ضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه
لدفعت الضرر كان صحيحاً قال في الحاشية وبهذا تبين فساده فقال من قال لو اثبت له
ملك الطلاق كان خالياً عن حكمه وهو لا ية الايقاع والسبب الخالى عن حكمه غير معتد

شما ككليم الحرة وطلاق البهيمة وذلك لاننا لا نسلم خلا عن حكمه اذا الحكم ثابت في حق
الحاجة حتى اذا اسلمت امراته وعرض عليه الا سلام فما في فرق بينهما وكان ذلك طلاقاً
في قول ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا اوقفه وقضت لبينته وكان طلاقاً فقول محمد
وجدته صحيحاً في كسبه فذلك فرق بينهما وكان طلاقاً عند بعض المشائخ هكذا في المتقرب
انتمت ولما كان لقال ان يقول اقراض مال الصبي مثل طلاقه داخل تحت الضرر المحض فينبغي ان لا يجوز
اقراض ماله مع انه يجوز اقراض القاضى ماله وهو ضرر محض لانه ازالة اليد مع انه لا نفع فيه اصلاً قال
واما يجوز اقراض القاضى ماله اى مال الصبي وكون ماله من الاولياء كالاب وغيره من المستحقين
من المال اى الفنى لانه اى الاقراض من المالك ليس تبرعاً بل حفظ المال مع قدوة الاقضاء
اى الاخذ بعلمه فلا احتمال للجهل وقال بعض الاعاظم ههنا بحث فان احتمال الجور وان السر
لكن ههنا احتمالات اخرى كما انفرد القاضى او فليس المدعيون او غيرهم فينبغي ان ينظر في كل
خير ذلك وقال بعض الاكابر لا يوجد بهذه الرواية ظهوراً بخلافه اليوم في القضاء بخلاف الاب
فانه لا يجوز اقراضه مال اى الصبي لانه يخل للمالك بالجهل الا في دواية يجوز فان الاب لا يورث شفقة
لا يقرض ماله الا حيث يمكن استيفاء بان كان المستقرض مثلاً رجلاً صالحاً معروفاً بالصالح و
شهد الاب على الشهود عند الاقراض ولا يقرض الا عند ملك المال بدون القرض فاذن جاز للاب
لان فيه منفعة الصبي وهو واجب الرحمة والسادس وهو حق العبد الاثر بين النفع والضرر كما لا يبيع
وغيره مما من المعاصيات فيها نفع لاحتساب الربح مشعوب باحتمال ضرر كسائر المال
والصبي وان كان عاقلاً لكن فيه نقصان العقل فلا ادراك له بعواقب الامور وتحقيقه الاحال
فبانضمام راي الولي يندفع الاحتمال للضرر فيملك الصبي ماله مع اذن الولي لا يملك
وحده ثم عند ابو حنيفة لما انفرد القصور الذي كان في الصبي في نفاذ تصرفاته بالاذن اصناف
من الولي كان كالبنت فيملك الصبي العقود يفتن فاحش مع الاجابة باتفاق الروايات
عن الامام ابي حنيفة فيملك الصبي المبيع مثلاً بغير فاحش مع الولي في دواية عنه ولا يملك
في رواية اخرى عنه لان الولي يملك في الاذن يجوز ان يكون اذنه كان فدا عنه لا فدا ماله
لك في الاجنبى وعند ههنا لا يبيح العقود بالغبين الفاحش مع احد مع الولي لا مع الاجانب

وقولهما اظهر لان الاذن انما هو شرط على ما من الضرر فلما عقدت النفس علم ان اذنه لم تقع في حذر
 وانعذر الامام ان منعه من غير حذر فلو كان حذر عن المنفعة لا يوجب عدم العلية كسر الملك المرفق
 ثبت للرخصة مع انكازك من انكازك فلكل ههنا مسئلة سفر المعصية كسر الباغي وقاطع الطريق
 لا يمنع الرخصة عندنا خلافا للامة الثالثة لنا الاطلاق اى اطلاق النصوص الواردة في
 باب الرخصة المتعلقة بالسفر قال الله تعالى فمن اراد ان يتزوجكم فليؤتيكم الله من نفسه فليؤتيكم الله من نفسه فليؤتيكم الله من نفسه فليؤتيكم الله من نفسه
 من آياتكم احسن فاسفر فيه بطلان عن قيد الطاعة والمعصية فثبت الرخصة فيها وفي جميع المسئلة
 عن ابن عباس رضي الله عنه فرض الله الصلوة على لسان نبيكم في الحضر والبعث
 والسفر ركعتين والاحاديث في هذا الباب كثيرة فابوينا في هذه النصوص على اطلاقها وجوز الرخصة
 للسافر مطلقا متى كان او عاصيا وقاطعا اى الامة الثالثة الرخصة نصت من الله تعالى على
 عباده تخفيفا عليهم فلا يبالى هذه النعمة بالمعصية لانها لا تكون سببا للحرمة والرفاهية بل بموجب
 للعقب والعتاب كالسكن من الحرمة فانه لا يكون سببا للنعمة قال بعض المحققين الظاهر ان
 ان الدليل واحد والمفروض من قوله كسر التنظير فقط والنظر الدقيق يحكم بان حاصلا يرجع الى
 استدلالين احدهما ان المعصية لا يوجب الحرمة فسر العاصي لكونه معصية لا يوجب الرفاهية والرخصة
 ايضا اما المقدمة الثانية فظاهرة واما الاولى فالدليل عليها ان الرخصة تخفيف من الله تعالى على
 عباده والمعصية لا يخفف اى تخفيف وقد قال الله تعالى ولا ينال عذابي الظالمين والثاني ان القابل
 على السكران شرب الخمر لكونه معصية لا يوجب التخفيف بالاتفاق حتى يمتنع طلاقه وعقابه مع كونه نكالا
 وحصل وليس موجبا الا المعصية فاسفر اذا كان معصية كيف يوجب النعمة قلنا في الجواب عن استلام
 انما سلمنا ان النعمة لا ينال بالمعصية لكن ليست المعصية اياها اى السفر بل المعصية مجاورة
 للسفر فخرجت عن المسافر قاطع الطريق او صفان احدهما قطع المسار من مكان الى مكان الثاني الخاتمة
 مع اليد ويؤثر بسبب قطع الطريق والفساد في الارض والمعصية هو الثاني لا الاول والسبب لنيل
 النعمة هو الاول اعني نفس السفر لا الثاني علم ان السفر نفسه ليس بمعصية وانما المعصية الامر المتعارف
 ولا يجعل سببا للرخصة حتى لا يمتنع النعمة بالمعصية وانما يجعل السفر نفسه موجبا وليس بمعصية فصاعدا
 سفر المعصية كالعصاة في الارض المخصصة بها فانها في نفسها ليست بمعصية بل طاعة لكونها

عبارة عن القيام والقعود على الوجه المشروع وشغل ملك الغير مجاور له دون اذنه وهو معصية والا اول يكون سببا
 لنيل النعمة بخلاف الثاني بخلاف السبب الذي هو المعصية نفسها كالسكر لشرب المسكر المحرم
 وفيه ما قيل انما اذا كان سكران السفر ليس بمعصية لكن المعصية عارضة له البتة والقيح بالعرض قد يغلب على
 القبح بالذات لكونه اقرب من الثاني لكان القبح لذاته وهو الكذب قد يترك به الحسن لذاته وهو الصدق
 اذا كان معصية بنى وانقاد فبرى مع الحسن لذاته وقد صار قبيحا بالغير وقد قدم الاول لكونه المضرة فيه لقل
 من الاول فلكل فيما نحن فيه وان كان السفر في نفسه مباحا ولكن صار قبيحا بالغير وهو عرض يخرج
 عن طاعة الامام الحق او قطع الطريق فيكون اقرب من الذي هو معصية في نفسه كشراب الخمر مثلا لان
 منزه يرجع الى نفس الشارب فقط ومضرة السفر للذات يرجع الى العباد اليه ولا يرب ان اضرا العباد
 اقرب من عدم امتثال امر الله تعالى فانه مقصور على ما يشاء من حقوقه ودون حقوق العباد فلا يكون مثل
 هذا السفر سببا لوصول النعمة وما قال بعض الاعاظم ان السفر فيما ذكر ان السفر لما كان يتبني عليه بعض العباد
 كالجناد والرحل وغيرهما واكثر امور المعاش كالتجارة ونحوها وكان لا يخلو عن نوع من نوع في الغالب تباعدوا
 عليه حكما اخف وجعل سببا للرخصة لهذا الخبر الكثير فلا يطل سببية بعروض معصية مجاورة اياه بتقصير
 من المكلف ولا يطل الخبر بمجاورة الشر وليس مقصودا الشارع في شرع الرخصة التزديد بالمعصية بل
 بما هو في ذاته يمنع الطاعة والمعاش وطلب الرزق كالحال ففيه نظر لان المعصية في الافعال الاعراض وانما
 فاذا كانت غاية امتثال هذا السفر هي المعصية كيف يكون هذا السفر سببا للرفاهية والنعمة فلا يصح الفرق
 بين سفر المعصية والسكر بشرب الخمر اصلا وبالمجاء غاية الشيء اذا كانت معصية لا يكون سببا للرفاهية
 اصلا قال في الحاشية وقد اجتمعوا عليه ايض بقوله تعالى فمن اراد ان يتزوجكم فليؤتيكم الله من نفسه فليؤتيكم الله من نفسه
 عاذا فلا اثم عليكم فانه جعل رخصة لكل امينة منوطا بالاضطرار حال كون
 المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاذا على ظالم على المسلمين
 بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كك في سائر الرخص بالقياس
 يعني ان الله تعالى علق رخصة اكل المحرمات بعد النسي وعدم المعصية قالوا عاصي بسفره ان اضطر فلا يكل
 له الاكل لانه عاذا واذا كانت هذه الرخصة متوقفة على عدم النسي والمعصية فالرخصة التي دونها لا اضطرار
 الصلوة المتعلقة بالسفر اولى بان يتوقف عليها قلنا ولا معنا لا غير باغ اي غير متجاوز

في الاكل قد الحاجة للتلفذ ولا عا د على اخر بال استندار عليه يعني معنى قوله تعالى
غير باع ولا عا د في الاكل مجاز في هذا المصطلح ولا عا د على المضطر الآخر باخذية اشارة كحياة نفسية على حيوة احيه
ومواعم من كان سفره للبقاء والتعدى لقطع الطريق فلا يكون الآية والاعلى ما قالوا وانا بنينا مقتضا
بالمقيم المضطر العاصي فانه يباح له الاكل اجماعا يعني لو كان معنى الآية ما قالوا لزم ان يكون
رخصة اكل الميتة مختصة بالمضطر المخصوص ومومن لا يكون باغيا خارجا على الامام ولا ظالما على المسلمين
فلا يجوز الرخصة بالمقيم المضطر العاصي مع انه يميل لذلك اجماعا فقل ان المناط هو الاضطرار سواء كان
مجا معاصي المعصية او لا فلهذا مناط الرخصة في السفر هي المشقة سواء كان مجا معاصي المعصية او لا
ثالثا القياس ينأى فيه الاطلاق ولا تخصيص ابتداء عا به عندنا كما سياتي فانتهت حاصله انهم
قاسوا السفر المتعارف للمعصية بالاضطرار المتعارف لهما وهو غير صحيح فان النصوص الواردة في رخصة السفر
مطلقة بخلاف نص الرخصة بالاضطرار فانه مقيد وان قيل نصوص السفر ايضا مقيدة يقال تخصيص
ابتداء فلا يجوز عندنا اعتبار التيسير بعد التمسك بالنسب الا انفسه بل لا يخفى ضرورة ان اعمدة في حصة
الاضطرار اعني من ان يكون مجا معاصي المعصية او لا فلا بد وان يكون على الرخصة في السفر ايضا ان
ايكون مجا معاصي المعصية او لا حتى يصح القياس مسئلة الماخذة بالخطا عا جازمة عقلا
لا حيل في انفسا والمواخذة عن الخطا في الآخرة شرعا لقوله عليه الصلوة والسلام من
عن امتي الخطا والنسيان وانا اخلاف في اية يجوز المواخذة بالخطا عقلا ام لا فذهب الى السنة
الى اية يجوز المواخذة به عقلا خلافا للسنة لزم قوله ان المواخذة بالخطا خلاف مقتضى الحكمة
فلا يليق بالشارع الحكم لتساوي السنين ان السد تعالى امر ان نسل بعدم المواخذة بالخطا
حيث قال تعليما للعباد سنا لا تعالى نانا ان قسنا او اخطا عا ناولوا كان المواخذة
بالخطا محال لا يكون هذا سوالا مستحيلا والسوال بما يستحيل بطريق ان المبرح يجوز ان يكون
للخشيعة من الله تعالى واعتراف العجز وقلوب الميتة دون السوال بالمعلوم باستحالة قالوا
اسه المعقولة الماخذة انما هي بالجناية وهي اى الجناية انما تحقق بالقصد ولا قصد
في الخطا فلا جناية ولا مواخذة وهو المطلوب قلنا في اجواب ان نفس الخطا وان لم يكن
فيه قصد ولا جناية ولا مواخذة ولكن المواخذة في الخطا لعدم التثبت والاحتياط الواجب

يعني ان المواخذة في الخطا من جهة ترك التثبت والاحتياط الواجبين والتثبت وكذا الاحتياط
محل القصد فلهذا لا يجوز بها ليفض الى المواخذة قال بعض الشراح ان النزع لفظي فان المجوزين
للمواخذة في الخطا يجوزونها بالنظر الى اللواحق والحوادث والتأنيين كالمعقولة فيكون منها النقل
الى نفس ذات الخطا وفيه ما فاد بعض الاعاظم ان الخطا لما كان سببا من عدم التثبت
الذي هو الجناية صار هو ايضا جنائية فيجوز المواخذة به ايضا وايضا لانا ان نقول ان المواخذة بعدم
التثبت فقط لا بفعل الخطا حتى يرد عليه هذا اليراد بل نقول ان المواخذة بالخطا لكن كونه سببا
عن فعل اختيارى وهو عدم التثبت الذي هو الجناية صار هو ايضا جنائية فيجوز المواخذة به ثم ان الخطا
وان كان جنائية الا ان فيه شبهة لعدم اى شبهة عدم الجنائية فلا يبيح ذلك لا قصدا
في الفعل خطأ ولا انما يستقطن بالشبهة دون ضمان المتكفلات خطأ من الاموال
فان املت مال الاخر خطا لا يجب عليه ضمان ولا يعاد اياه كالمعدم وذلك لانه جزء العمل
وهو المال يجب مثله عليه عشا اتنا فلهذا لا يبيح طلاقه اى طلاقه
عندنا اى عندنا حقيقة في القضاء وما فيها بين وبين المدعى في امره وصورة الطلاق
خطا ان نقول استغنى مثلا فخرى على ساء انت طالق فيقول ابو حنيفة رحمه الله تعالى طلاق
قضاء اى القاضى يحكم بالطلاق في هذه الصورة وما فيها بين وبين المدعى فلا طلاق لعدم
القصد والمدعى يعلم الباطن والقاضى انما يحكم بالنظر خلافا للشا فلهذا قال
طلاق الخاطي لا يقع لان اعتبار الكلام انما هو بالقصد ولم يوجد كما في التام والمعنى عليه فانه
لا يقع طلاقا لا انتقاء القصد فلهذا لا يقع الطلاق من الخاطي ايضا لهذا الوجه يعني قلنا في
اجواب الغضلة عن معنى اللفظ من غير تفسير الاطلاع عليه فان الباطن لا يعلم الا المدعى
فكيف يناط الحكم على الامر انفى فاقى هو الدال على القصد وهو تمثيله بلوغ مقاما اى مقام
المدلول وحاصله على ما قيل ان الاحكام المنوطة بالامور الحقيقية اذا تيسر الاطلاع عليها
يدار فيها الاحكام على ولا كلما وجه المنة فالطلاق في نفس الامر وان كان منوطا بقصد
البائع ولكن لما كان الاطلاع عليها عسير اقيم الدال اعني تمثيله بلوغ مقاما المدلول اعني
قصده فان العاقل البائن لا يفعل الفعل في الاكثر الا بالقصد بخلاف النائم فانه لا يفعل

کثیرا بلا قصد فلا يكون الضرر وليلا عليه فان الدليل لا بد ان يلزم المدلول ويقارنا اقترانا كثيرا
 مسئلة الاكره الملبس وهو كيف النفس كقطع الراس وشق البطن وبالحكمة كما لو ادى الى الملاك غالباً
 سوار كان قطع عضو او افتراس تمام البدن واما الاكره بايقوت عضو الا يودى الى الملاك عادة
 كقطع اليد او الاصبع مثلاً فحكمه الايض مثل حكم الاول لان حرية الاعضاء كحرية النفس تبعاً لها سوار
 الى الملاك او لا ولا يفتي في الملبس الاكره بالتمهيد بهذا القدر بل لا بد من غلبة ظن المكره انه يفعل
 وغيره اى غير الملبس كما يحسب والضرب وهو اى الاكره مطلقاً بنوعيه بالفعل المكره عليه
 كالصلوة التي اكره عليها والتكليف بنقيضه كالا جتناب عن الشرب الذي اكره عليه
 مطلقاً سوار كان ملبساً او غير ملبس وانما حصل ان الاكره على الفعل لا يمنع التكليف الواقع عليه
 كالاكراه على الواجب واخرام مثلاً فمن اكره على ترك الصلوة لا يخرج عن التكليف بل الصلوة
 واجبة والترک حرام وقال جماعة يمنع الاكره التكليف في الملبس دون غيره حاصل قول
 به الجماعة ان الاكره الملبس ان من التكليف بالاكراهية غير الملبس وانما كانت المستثناة بين
 الاكره في الملبس مطلقاً وفي غيره في عين المكره دون نقيضه كما اذا اكره على ترك الصلوة
 بغير اكره فالترك غير مكلف به واما الصلوة فهي مكلف بها لئلا ان الفعل الذي اكره عليه وكذا ضده
 سوار كان غرضه الاكره الملبس او غيره ممكن في حد ذاته فان الفعل محتاج الى الفاعل وكلما هو
 محتاج الى شئ لا يكون واجباً بالذات ولا متمتلاً بالفاعل فممكن من ايقاع ذلك الفعل
 ايضاً كيف لا يكون متمتلاً ولا خف المكروهين اذا اكره بقتل نفسه على قتل نفس الغير
 ولا ريب ان الناس اخف من الاول اذا الانسان يقدم حيوة على حيوة غيره فيختار قتل غيره
 وحيوة نفسه ولذا اقل يفترض ما اكره عليه كالاكره بالقتل على شدة الخوف فانه يكون
 شرب الخمر واجباً على المكره عليه لانه فاسد قد استثنى حالة الاضطراب عن حرمة ولا ريب في
 ان المستثنى من الخمر المستثنى منه فيكون مباحاً فيما يتركه لو صبر وقتل لانه قد تركت المنهي عنه مع
 وجود الامر المباح وقد يجوز ان اكره عليه كقتل مسلم ظناً فان قتل المسلم حرام ابدافيه جسد
 على المتركة لا تخز من احرام مع الداعي اليه كالحمل اجماعاً على الكفر على اللسان والفرق
 بين الصورتين ان في صورة الاكره على قتل المسلم قتل حرام وفي صورة الاكره على اجراء كذا كذا

يكون الاجراء مباحاً بمعنى انه يعامل بمعاملة المباح لعدم الاثم ولكن التخرق في كل منها موجب للاجر
 وقال المفصلون وهم الذين فرغوا بين الملبس وغيره بان الاكره الملبس مانع من التكليف مطلقاً
 غيره ان المكره عليه واجبه لواقع وضد ما مقتضه ضرورة ان الانسان مضطرب في اختيار نفسه
 وسلامة اعضائه والتكليف بهما اى بالواجب الممتنع محال لاجتماع الاختيار والاختيار
 فيما بخلاف الاكره الغير الملبس كالحبس والضرب فانه قد لا يكون الانسان مضطرباً فيها فلا ينافي
 التكليف قلنا لا نسلم ان الفعل المكره واجب بالذات وضده ممتنع بالذات بل الفعل في نفسه
 ممكن والفاعل قادر عليه والا يجاب اى ايجاب المكره عليه والامتناع اى امتناع
 ضده انما جاز بالشرع قال الله تعالى ولا تعلقوا باليد كما اى التمسك او بالعقل ضرورة ان
 العقل حاكم بان اهلاك نفسه وافساده اعضاءه ليس محسن وهذا غير مناف لاختيار الفعل بل هو مرجح
 لا من وجب بان يبلغ الترجيح الى حد الوجوب فان كثيراً من الافعال التي اوجبه اوارك العقل ضماً
 ترك اى النفس غير اذ لا يكون الوجوب الشرعي اذ العقل مبدى لوجوبه الا ان كان يكون
 مرجحاً وهو لا ينافي في الاختيار فلم يثبت الاضطراب فلا يبطل التكليف قائل وقال
 المعتزلة نقلاً بان الملبس مانع مطلقاً وغيره في عين ما اكره عليه دون نقيضه اذا اكره بالاكراه
 الغير الملبس على عين المباح فلا ينافي اى بما اكره عليه لا على كراهه فان الانسان يميل اولاً
 بالذات الى وضع الشبهة الجسمانية فالاكره هو الباعث الى ارادة الفعل وضماً للمفردة بالنظر
 الى الفعل الفعل المكره لا للداعي الشرع يعني لا للاحتجاجة الشرع فلا يثبت عليه اى على
 ذلك الفعل فلا يصح التكليف بل ان امتناع الثواب والى على انتفاء التكليف فالاكراه لا يرفع التكليف
 الثابت بقبض الفعل المكره عليه بخلاف ما انى بنقيض المكره عليه فانه لا ينافي وجوباً بداعي الشرع
 فانه انما ياتى به لداعي الشرع دون دفع المضار عن نفسه بل فيه اختيار المفردة الموعودة من المكره
 فيثبت على ذلك التقدير فلا يرفع الاكره التكليف الثابت بنقيض الفعل المكره عليه قلنا في
 اجواب عن الاستدلال صحة التكليف بالضد في الاكره الغير الملبس كما يجوز المعتزلة بقبض
 المقدرية لان التكليف بالشيء لا ينافي مقدورية فيه فيصير الضم مقدور او القدرة على الشئ
 قد لا يخلو لانها عبارة عن صحة الفعل وتركه فالقدرة على ضد المكره عليه قدرة على فساد المكره

عليه مقدور أو كل مقدور يصح التكليف فيصح التكليف بالفعل المبكّر عليه فلا يصح قولهم الأكره بنا في التكليف وفيه انه انما يصح المتعذر له لوجوه امدار انتفاء صحة التكليف انتفاء القدرة ولو كان مداره عندهم شيء آخر وهو انتفاء فائدة التكليف وهو الاعتقال مع النية المخالصة لله تعالى كما هو الظاهر من قولهم لداعي الأكره فلا اتجاه له فتأمل مسألة لا حرج عقلا او شرعا في الدين اما تحقلا فلانه بعد معرفة الصانع وصفاته الكمالية يحكم بان مثل هذا الحكيم المستجمع لصفات الكمال لا يقع عباده في اخرج ما مشرعا فلانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا في تكليف العبد بما يتيسر عنه ظاهرا او عاقبة وان امكن امكانا ذاتيا وهو اخرج كل مشكك لان بعض افراده اقوى واكمل في معنى اخرج من البعض الآخر والاول كالعاجز من كل وجه والثاني كالعاجز من بعض الوجوه كالمرضى والمسافر والاسكان منوط بقدر اخرج فاخرج الكامل لوجوب شأنا التشكيك والناقص اخفها ومعرفة القدرة تحتمل من جهة الشرع كما قال فلهذا الوجوب تنس على الصبي العاقل لضعف بدنه وعدم كمال عقله ولا على المتعاقلة البالغة لتقصان عقله وان كان بدنه كاملا فان الايجاب عليها يورس الى اخرج الكامل خلافا لابي زيد فانه يقول ان الوجوب يجب عليها لكنها ليست اداء ما بعد الصبا وعدم الفهم لوجوب قضاء الصلوة والحض والنفاس المخرج فيه اكثر مما دون قضاء الصوم بعدم اخرج لقلته قال في الحاشية يعني انفسا السبب فيض والنفاس لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اداءه ولذا يصح افعال الحج عن الحائض والنفساء سو الطواف لان الطهارة شرط فيه لكونه في المسجد ولا يجوز فيه الدخول معها فقد سقط الاداء باعتذار انتفاء الشرط ووقع اخرج الا ان الشارع جعل للطهارة عنها مشروطا لاداء الصلوة على وفق القياس والصوم على خلافه لتأديته مع الحد الا صغر الكبر عند الاثنية اربعة ثم انتفاء وجوب القضاء عليها للحرج لدخولها في حد الكثرة بخلافه الصلوة والحج في وجوب القضاء عليها لان الحنفية لا يثبت الشهادة والنفاس بغيره يعني لما ثبت انه لا يخرج في الدين لم يجب قضاء الصلوة لاسقاطه في حاله الحض والنفاس دون الصوم لان في الاول حرجا لان الحض للراة في العادة يقع في كل شهر واقل ثلثة ايام فيكون السنة بحساب اقل ايام الحض ثمانية وثلاثين يوما والصوم

حاشية

ثلثة ايام ولا ريب ان في قضاء الصلوة بالعدد المذكور حرجا لا يوجد في قضاء الصوم ثلثة ايام ما انفك نفعه ان يقع في السنة مرة ففي صورة لزوم قضاء صلوته يبلغ في السنة الى قضاء ما تبقى صلوات وفيه حرج لا يكون مثله في الصوم بل يوجد فيه نقص فان النفاس يجوز ان لا يتحقق في السنة في شهر رمضان بل في غيره واذا وقع فيه فلا يلزم ان يستوجب تمام الشهر بل يجوز ان يقع في الاول فقط او الاخر فقط كذا قيل ثم اختلف فانه هل وجب اداء الصوم عليها فوطا لث الحض والنفاس ام لا ونقل السبب عن اكثر الفقهاء نعم لتحقق الاهلية والسبب هو شهو الشهوة ولا ان القضاء استدراك لما فات وقيل لا يجب واختاره ابن الهيثم ولا انتفاء الشرط والسبب ليس موجبا مطلقا والقضاء يثبت على سبب لوجوب كما في النأوه ولا اداء حرام منه عنة فلا يكون واجبا انت لمع الحق ما قال بعض الشرح ان النزاع لفظي فان القائل بوجوب الاداء عليها في تنكح الحائض ان ارادته وجوب الاداء تقديره يعني انه لو لم يكن تلك الحالة لوجب عليها اداء الصوم وقدم سابقا ان بعضهم قالوا ان القضاء مرتب على وجوب الاداء دون اصل الوجوب و قالوا ان التام يجب عليه اداء الصلوة تقديره يعني انه لو لم يكن الصوم لوجب الاداء والقائل بوجوب الاداء ارادوا حقيقة ولا ريب في انتفاء فان الحالة مانعة والصوم معها مشروع والاجل ان لا يخرج في الدين مشرعت العبادات في المرض قاعدا ومضطجعا فان في القيام بها والاجل ذلك انتفى لا ثور في الخطاء مجتهدا لا متفي الاثم في التسميات والاجل ذلك ايضا سقط اكل الصائتو ناسيا عن درجة الاعتبار في حق فساد الصوم قال النبي صلى الله عليه وسلم من نسي وهو صائم فاكل او شرب فبطل صومه وانما اطعمه الله وسقاه ولذلك خفف في السفاء فشربت الرباعية ركعتين وشرع مسح الخفاف في ثلثة ايام وثبتت الرخصة للمسافر بالشرع في السفر قبل تحقيقه فان السفر المعبر في السببية للرخصة هو المقطع بين منزلين وهو قبل التمام في اوان الشروع ثبتت الرخصة مع ان السبب انما ثبت بوجوب تمام السبب ليس ذلك الا لرفع الحرج ولما اقام المسافر قبل المدة اى قبل مدة السفر صح الاقامة ووزمت احكام الاقامة لو كانت الاقامة في المفازة لانه دفع لها في الرخصة

وبعد هـ ا ب بعد تمام امدت و ہی سفر ثلث منازل لا یصلح نیت الاتفاقیۃ الا فیما یصلح نیت الاتفاقیۃ
 فیہ یعنی العمان لانه دفع للسفر بعد تحقیقه وتجیدر اتفاقیۃ فلا بد من موضع یصلح لابتدائها
 مسئلة العبد اهل للتصرف فی العقود و ملک البیۃ عندنا خلافا للشافعیۃ لئلا یفهم
 ای تصرف و ملک البیۃ باهلیۃ التکلم ای بالیۃ قول الايجاب و القبول و الاقاریر و غیر
 ذلک و بالیۃ الذمۃ ای بالیۃ نزول الاحکام و المروءات کون الانسان صاحب الان نیاط
 بالاحکام و الا و لای ا ب ایۃ التکلم انما یكون بالعقل و هو موجود فی العبد و هو ای العقل
 بالرق و لای ا ب ای عدم احتمال العقل بالرق کما ندر و ایۃ ا ب ای رواته بعد فی الاحادیث
 ملزمة للعقل الخلق فلو ان لم یکن فی عقله احتمال و لو کان فی عقله احتمال کیف یقبل رواته فیما
 یؤمن من ممان الدین بل رب رقیق یرى العقل من الاحرار و الثانیۃ ا ب ایۃ الزیۃ باهلیۃ
 الايجاب علیه و الا یتجانب له و تحقیقها ا ب ایۃ تحقیق ملک الایۃ خوا طبع بحقیقه تعالی
 کما لا یمان و الصلوة و الصوم قال فی الحاشیۃ بخلاف الجحدار و ی عنده صلوات الله علیه وسلم
 ایما عبدا حج ثم عتق فعليه حجة و بخلاف الجهاد فليس القتال الا بالاذن المأیۃ انتہت اعلم
 ان العبد لا یقرر علی منافع بدنیۃ لکون مملوکا لمولے الا ان استثنی منافع بدنیۃ عن ملک المولی فی بعض
 الاعبادات کالصلوة و الصوم نظر للعبد و لم یتثنی فی البعض نظر للمولے کالحج و الجماع و فلا
 یحل له القتال بغير اذن المولے اتفاقیۃ و یصح اقراره بالحد و دوا القصاص و المراء الاقرار یا بوجوب
 الحدود و القصاص علیه کالاقراء بالزنا و السرقة المستملکۃ و اما القایۃ فیصح اقراره اذون بها
 بالاتفاق و اما العبد المجبور فیه خلاف بین الامام الاعظم و صاحبیه کما فصل فی مقام ما الجوا ای
 المنع عن التصرف لمحق المولے یعنی من غیر اذون من التصرفات المالیۃ لمحق المولے
 فاذا نفاى اذن فك المجبور دفع المانۃ عن صحۃ التصرف لا ان اذنه اثبات الا هلیۃ
 الحادۃ کما زعم الامام الشافعی قال لای ا ب ا ب الشافعیۃ القائلون بعدم ایلۃ العبد لو کان
 اهلا للتصرف کان اهلا للملك لان التصرف سبب له ای للملك و مسبب عنه ای عن الملك
 لان البیع مثلا لا یتفرد فی ملک البیۃ و اذ کان نفاذه موقوفاً علی الملك کان الملك سبباً
 و هو مسبب عنه و اللازم ا ب ا ب کون العبد اهل للملك باطل اجماً عاماً فکذا المزوم و هو کون اهل للتصرف

ایضاً یكون باطلا و اذالم یکن العبد اهل للتصرف بنفسه لیکن اهلا للملك لان البیۃ ما یتفرد ملک
 الرقبۃ او ملک التصرف وقد انتفیاً فی حق العبد و یقی ملک البیۃ ما یتفرد ملک فی الجوا بالتلف
 ای تخلف التصرف عن الملك لما لم یتم تحقیق مناه و هو حق المولے فان رقبۃ مملوکة لیسیدۃ فلو
 الملك لکان الرقیق المملوک ما کما و هو خلاف ما ثبت فی الشرع لالعدم المقتضیۃ ا ب لیس
 تخلف المسبب عن السبب لعدم مقتضیۃ بل مقتضیۃ تحقق و هو ایلۃ التصرف مع انعدام المقتضیۃ
 و هو ایلۃ ملک الرقبۃ لمحقق المانع و اما المسبب فهو ان استلزم وجود سبب لکن لا یستلزم وجود
 سبب معین و یجوز نقد دالاسباب لاهلیۃ التصرف و الحاصل اننا لانسل من ملک التصرف
 انما یتفاد و من ملک الرقبۃ یجوز تعدد الاسباب کما فی الوکالۃ لانها اثبتت ملک التصرف
 و لا تثبت ملک الرقبۃ فروع لو اذن له المولی فی شئ من التجارۃ کان له ای البیۃ
 التصرف مطلقاً فی انواع التجارات غیر مقید بنوع من الانواع سوار اذن فی المولی او لم یأذن
 قال فی الحاشیۃ هذا عند علماءنا الثلثۃ لوجوب فك الجحدار مانع من التصرف باهلیۃ فی نفسه
 التقيید بنوع یعنی ان العبد اهل للتصرف و انما کان مجبور المانع و هو حق المولے و قد زال باذنه فکذا و اما
 کان حاصله و هو جواز التصرف مطلقاً من غیر تقيید و قال ذکر المانع یختص بها اذن فیہ
 لان تصرفه لما کان بطریق النبیۃ عندہا کما لو کیل کان مقتصر على اذن المولی و لا تثبت له عموم التصرف
 الا بالتقيید و فیہ ما فیه انتہت وجهه اننا لانسل کون تصرفه بطریق النبیۃ لکون اهل للتصرف بنفسه
 و فیہ نظر لان رفع الحجر فی نوع یجوز ان یكون لغرض لا یوجد فی نوع آخر فلا یلزم من اسقاط الحجر فیہ
 الاسقاط فی کل نوع و دعوی ان الاسقاط لا یختص بنوع دون نوع غیر مسلم فزعمه ان الغرض
 الدامی للاسقاط فی هذا النوع قد لا یوجد فی نوع آخر فاما و یثبت یدۃ علی کسبه کما لکاتب
 و انما یملك حجره دون المکاتب لان فك حجره بلا عوض فیکون کاهلیۃ بخلاف الکتابۃ فکما کالبيع
 یعنی ان المانع من الکسب فی العبد المأذون انما کان حق المولے و قد زال بالاذن کما ان المانع
 فی المکاتب قبل الکتابۃ کان حق المولے و قد زال بالکتابۃ فکان کسبه له لا للمولے و الفرق
 ان المولے یملك حجر العبد المأذون بعد اسقاطه لان مدار الحجر والاذن علی الملك فما و اذنه
 کان حق المولے ثابتاً فیکون کاهلیۃ و یملك الواسع فیها الرقبۃ و خلاف الکتابۃ فان فك حجر المکاتب

بالنومن فيكون كالمبيع ولا يصح الرجوع عنه **مسألة** المبيعات لها دعوى لا أساس للتكليف لان
 العبد اذا مات حقوق الخبز الذرة لا يرجي زواله فيسقط التكليف به لغوات غرضه وهو الاداء بالاعتق
 فالبقي على ذمة الميت كما كان متعلقا به من كلام وهو ان هذا الاستثناء غير صحيح فان ذواته
 والمغضوب لا يتصور بدون القدرة مع انه ليس من باب التكليف والاستثناء لا يقتضي كون
 المستثنى من هذا الباب فلا يصح ان يكون استثناء مفرغا متصلا وليس على ذمة الميت كان
 متعلقا بعين اية ولا يصح ايضا ان يكون منقطعاً لانه مفرغ فيلزم ان يكون المنقطع مفرغا او المستثنى
 منه ههنا غرض مع ان من اقسام متصل وابواب فاد بعض الاعاظم ان الاله صفة بغيره فبطل
 الا يتقي والحاصل ان لا يتقي على ذمة الميت غير المتعلق بعين او مال فلا يتقي على ذمة
 الميت لكن لصاحب الحق ان ياخذ من العين او المال كالمثل لهم والغضوب فان الموضع والغضوب
 منه ان ياخذه كما كان في الحيوة وعلى الورثة ان يردوه او يبال تركه كالدعيان والوصايا فان
 حق الدائن والوصي يتيق بالترك المدين والوصي والجهيز ويقدر على الديون والوصايا بالاجزاء
 لكون الحاجة الى ايراقه منها الى قضاء الدين كما كان يقدم لها في حال الحيوة على حق الزمان حتى
 لا يمكن لهم ان ينعوه لس الحاجة اليه ثم يقدم الديون على الوصايا لان الحاجة الى قضاء الدين اشد
 من الحاجة الى الوصايا لان الدين واجب والوصية تبرع واستقاط الواجب اهم من التبرع ثم يقدم
 وصاياه اذ لم تجاوز الثلث ثم يجري الميراث بطريق الخلافة لان حاجة الميت الى من يخلفه في
 امواله باقية بعد موته فاقام الشارع الوارث مقامه واذا لم يكن على ذمة الميت المطالبة بشئ
 من حقوق فلا يصح الكفالة عنه بعبا عليه اي على الميت من الديون بعد الموات عند الوجبة
 لانها هي الكفالة عبارة عن ضم الذمة الى الذمة في المطالبة ومن ثم يرفع الدائن المطالبة عن المال
 والكفيل على السواء فلا ان يطالب بها شار ولا مطالبة ههنا فلا ضم فصار الدين كانه ساقط عنه في
 احكام الدنيا لان المطالبة لا يمكن مع انعدام المحل بالكلية فلا يتحقق ضم الذمة الى الذمة وعند ههنا اي
 عند ابى يوسف ومحمد يصح الكفالة عن الميت ولو لم ترك مالا ولا كفيلة اوبه قالت الاممة الثلاثة
 لحد يثجا برها على فصله عليه **قال** في الحاشية عن جابر كان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاني سميت فقالا عليه دين قالوا نعم دينك ان

سجاد

قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري ههنا على يا رسول الله فصله عليه
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ابج اكله والنساء اكله في التقدير انتهت العلم ان الروايات مختلفة
 ففي هذه الرواية ونيار ان في رواية اخرى ثلثة وناية فقال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة صل عليه
 يا رسول الله وعلى ذمة فصله عليه وفي رواية وكان عليه ثمانية عشر درهما وسبعة عشر درهما قيل هذا لان
 قيمة الدراهم لم يبلغ هذا المقدار من الدرهم او لقصته فثلاثة هذا ليلهم النقلة واما المعنى فذكره بقوله
 لان الموات لا يبين من الحقوق شرعا ولذا يطالب الميت بها في الاخرة اجماعا ولو ثبتت
 لمال يطالب به في الحال ولا يتصور ذلك بدون ان يكون الدين عليه باقيا ولذا يصح التبرع بالاداء
 اداء ما وجب عليه من الدين فلو لم يكن على ذمة الميت لما صح اداء الاداء انما يكون بعد الموت
 على الذمة والحجاب انه اي الحديث يحتمل لعدة **قال** في الحاشية قال ابن الهيثم وهو
 المظاهر اذ لا يصح الكفالة للجهول انتهى لانها انما يتم بقبول المكفول في المجلس ولم يوجد فيه الحق
 فيه لما في لفظ عن جابر للحاكم في التقدير وهو شكلي يعني يوجب عدم الكفالة ما اخرج حاكم عن جابر
 وقال صحيح الا سناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل هو عليك وفي مالك والميت
 بغيره فقال نعم فصله عليه فما قال في التقريرين ان هذا في العدة لان البتة لا يكون مشغول الذمة
 وههنا قد شغل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذمة ابى قتادة بقوله اي عليك اترجم جابر ذلك بكلمة الايجاب
 فيكون كفالة من لميت باقيا قال المصنف اقول ظاهرا كما بينا في العدة بقاء في الكفالة ايضا لعدم
 براءة المكفول عنه في الكفالة فتأمل انتهت يعني ان في الكفالة مدين او الكفيل وان يطالب به
 الدائن لكن ذمة المدين لم يرفع فان الكفيل يطالب ما اداه منه فهذا الحديث كما يدل على نفى الوعد
 كما يدل على نفى الكفالة ايضا ويحتمل ان يكون اقرا بالكفالة سابقة على الموت و
 فيه ما فيه **قال** في الحاشية اشارة الى ما في رواية في صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة
 انا كفله فاني بالوفاء فصله عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية
 درهما وسبعة عشر درهما وفي كونه منافيا للوعد كما في التقريرين نظر لحاجتنا الى البالبة
 وفاء الوعد كما هو المتعارف انتهت قيل حاصل ما في التقريرين لفظ انا كفله في الكفالة باني في الوعد
 والصرف عن الظاهر بلا ضرورة غير صحيح وحاصل النظر ان هذا الظاهر وان كان كفالة لكن يحتمل ان يكون عدوا

في ايراد لفظ الكفالة اشارة الى توكيد الوجود كما هو المتعارف في الموايد والتعارف مريد للوجود كما ان اللفظ يورد
الكفالة والعبرة انما هو المتعارف فاعلم على الوعد راج والمطالبة الاخرى باعتمادها لا تتم لا يقتض
البقاء الذمة جواب عن دليلهم العقلي فاصل ان المطالبة الاخرى لا يحتاج الى بقا الزمة فلا يصح الاستدلال
بالمطالبة الاخرى على بقا الدين المستلزم لبقا الزمة واورد عليه بانه وقع في الاحاديث الصحيح لا يعطى
الفرع كما يارد في الصلوات المفروضة من اعمال المديون لانها لا يتم فقط و صحة التبرع لبقاء
الدين من جهة من له الحق الدائن فان السقوط اى سقوط المطالبة من الميت بالميت انما هو
لضرورة في الحل الوصول الحق الى مستحقه ليظهر في حق من عليه الحق من حيث ان لا يظهر السقوط في حق
من عليه الدين هو المديون ولا يظهر السقوط في حق من لا الدين هو الدائن فيبقى من جهة لامن جهة المديون
بقي ههنا كلام وهو ان الدين امر نسبي فلا يتصور لبقا مع انقار المديون لان النسبة لا يعقل بقا الا ببقا
المتنسبين وارجح عنى بان الامور النسبية لا بد من تحقق طرفيها في الدين عند تصور با واما النسبة الماخوذة
بحسب الخارج اى باعتبار الامور الخارجية فالحال بان النسبة اليها على ثلاثة احوال احدها ان يقتض وجود كل من
النسبة الميتة مثلاً او لا يعقل وجودها في الخارج بالتحقق طرفاها في الخارج بالفعل وثانيها ان لا يقتض وجود كل منها
بل يحصل مع عدم وجودها كالنسبة للزوميتين المتباعدتين ثانياً ان لا يقتض الوجود احدهما فقط كالبعدية
الحاصلة بالفعل او وجوده بالنسبة الى عمر وقد فات وجوده في الخارج فان هذه البعدية الخاصة ليقض وجوده
فقط دون عمره الدين بالنسبة الى الدائن من هذا القبيل فان من لوازمه الخاصة صحة المطالبة وهي تحقق
بالنسبة الى الدائن الوجود ولا يصح بالنسبة الى المديون المعدوم لفرض مودة فالوجود الفرص
من هذه الجهة يتصور وجودها بالنظر الى الطالب دون المطلوب وروبان هذا القدر من الوجود لا يفي
الدين اذا كفى لصحة التبرع فليكتف بالصحة الكفالة اليهم وقد دل الحديث على ذلك وفيها رعاية حال
الميت عن ايجاب دفع ثمة ولو في الآخرة فان الاثم يندفع عند الوصول الحال الى مستحقه الا ان يقال
الكفالة انما هي من جانب الميت فلا بد من بقاء المطالبة من جهته حتى يضمن الزمة الاخرى
اليه وهي لم توجد فكيف يصح الكفالة بهذا الية للبعد المتفاق الى رحمت به الهادي محمد بن الحق الفاروقى
الخير آبادى لطف الله به العواقب الهادى في شرح شرط المساوى القينة بان يتناول على المواد والمجملات الهادى على
الصلوات والصلوات على غير ان النادى لرعب مسيرته من القوي الهادى الى الكون غير مذكور في شفاهاة المصنف فقط

